لا اله الا الله محمد رسول الله

كتاب تبصرة الادلة

للشيخ الامام سيف الحق ابي المعين النسفي حفظه الله تعالى بلطفه الخفي

فهرست الكتاب

احمد الله تعالى على منه التي لا يحيط بها الحد ونعمه التي لا يبلغها الاحصاء والعد واستهديه لصواب القول
والعمل واستعصمه عن موارد الزيغ والخلل واستوهبه مواد التاييد وارغب اليه في فوايد
الارشاد والتسديد واتوكل في الامور كلها عليه واتبرا من الحول والقوة اليه واسأله ان يصلي
على من انقذنا به من مضلات الشرك وموبقات الهلكة وظلمات العمى محمد سيد البشر وقايد الحرو
الرحمة وعلى اله الذين هم مصابيح الظلام واصحابه الذين هم قادة الانام وقدوة اهل الاسلام
وبعد فان اصدقائي طلبوا مني ان اكتب لهم ما جل من الدلايل في المسايل الاعتقادية واتبر ما كان يعتمد عليه
من سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة قدس الله ارواحهم لنصرة مذاهبهم وابطال مذاهب خصومهم
من المعاني الجلية والنكت القوية معرضا عن الاشتغال بايراد ما دق من الدلايل ولطف
من المسايل سالكا طريقة التوسط في العبارة بين الاطناب والاشارة لتعم الفايدة وتوفر العايدة
ولا يتعذر على من اراد مطالعة ما فيه الوقوف على ما تضمنت الفاظه من معانيه فحملني على الاقدام على المطلوب
ما انا مجبول عليه من ايثار الاسعاف وان كان يصدني عنه قصر الانصاف لقلة البضاعة بل لخروجي
عن اهل الصناعة والله كافي من استكفاه ومعين من توكل عليه في امر دينه ودنياه وهو حسبنا
ونعم المعين **الكلام في تحديد العلم** اختلف اهل الكلام في تحديد العلم فزعم ابو القاسم البلخي
المعروف بالكعبي انه اعتقاد الشيء على ما هو به ولم يرض به غيره من المعتزلة وزعموا انه باطل باعتقاد
العامي الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وصحة الرسالة فان هذا الاعتقاد اعتقاد
الشيء على ما هو به لان ما اعتقده على ما اعتقد ومع ذلك ليس هذا الاعتقاد بعلم لان العلم المحدث لا بد
من ان يكون ضروريا كالعلم الثابت بالحواس الخمس التي هي حاسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس
والثابت بالبديهة كالعلم باستحالة وجود جسم واحد في حالة واحدة في مكانين وكون الشيء اعظم من جزوه
او استدلاليا كالعلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ولا استدلال مع هذا العامي والعلم بهذه الامور

الامور ليس بضروري فرام ابو هاشم التخلص عن هذا الالزام فزاد عليه شريطة فقال العلم اعتقاد الشيء على ما هو
مع سكون النفس اليه ولا تخلص له بهذا عن الالزام لان العامي ساكن النفس على هذا الاعتقاد مطمين القلب
عليه لا اضطراب له فيه حتى ان انسانا لو رام ازالته عن هذا الاعتقاد لقصد العامي اراقة دمه واتلاف
مهجته فزعم ابوه ابو علي الجبائي انه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل وهذا ايضا فاسد في التحديد
اذ هو تقسيم العلم المحدث دون تحديده لان من شرط صحة التحديد ان يوجد جميع صفات الحد في كل فرد من افراد
المحدود اذ من شرط الاطراد والانعكاس ليحصل بهما الجمع والمنع اذ الحد ما يجمع جميع محدوده ويمنع غيره عن
ولن يحصل هذا الا باشتمال الحد على جميع افراد المحدود وفيما قسم لا يوجد هذا المعنى فان علمنا ما لا يكون عن الضرورة
والاستدلال جميعا وما كان من العلم ضروريا لا يكون استدلاليا وما كان منه استدلاليا لا يكون ضروريا
فلو كان اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة علما لا يكون اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة لخرج الاستدلالي
عن كونه علما لخروجه عن الحد ولو بقي علما مع خروجه عن الحد بطل الحد لخروجه عن ان يكون جامعا وكذا هذا الا
في العلم الاستدلالي والذي يدل على بطلان الحدود المقسمة ان التقسيم وضع لمعرفة الكليات بواسطة الجزويات
ويسمى هذا عند اهل المنطق استقراء والتحديد وضع لمعرفة الجزويات بواسطة الكليات ويسمى هذا برهانا فمن جعل الاخر
بابا واحدا فهو قليل الحظ من العلم بالحقايق ثم الذي يبطل الحدود الثلثة انها علقت بالشيء ولن يستقيم هذا
الا باحد امرين اما ان يجعل المعدوم شيئا لكونه معلوما كما هو مذهب المعتزلة وان يكون المعدوم غير معلوم
كما هو مذهب هشام بن عمرو وبقيام الدلالة على بطلان المذهبين جميعا يبطل هذا التحديد ونقيم الدلالة
بعد هذا على بطلانهما ان شاء الله تعالى ونوقضوا بالعلم باستحالة المحالات فان ما يستحيل وجوده من الشريك
والصاحبة والاولاد يعلم استحالته وذلك ليس بشيء بالاجماع لان اسم الشيء عندهم يقع على معدوم هو جايز
الوجود لا على ما يستحيل وجوده وكذا في هذه الحدود وكلها جعل العلم اعتقادا وهو فاسد من وجوه احدها ان العلم
لو كان اعتقادا لكان العالم معتقدا اذ هو اسم مقدر من المعنى هذا كما ان القعود لما كان جلوسا كان القاعد
جالسا فبعد هذا نقرر الكلام من وجهين احدهما ان الله تعالى لما استحال ان يوصف بكونه معتقدا استحال
ان يوصف بكونه عالما ومذاهل والاخر انه تعالى لما كان عالما بدليل الشرع والعقل كان معتقدا وهو ايضا
فاسد وثبت انه عالم وليس بمعتقد فدل ان العلم ليس هو الاعتقاد والاخر انهم انما يجعلون العلم اعتقادا لي
يتمكنوا من دفع علم الله تعالى لاستحالة اتصافه تعالى بالاعتقاد وحيث ثبت بالدلايل الموجبة ان الله تعالى
له علم على ما بين في مسألة الصفات ويستحيل ان يكون ذلك العلم اعتقادا كان ذلك دليلا على بطلان هذا
التحديد وبهذين الجوابين يبطل قول النظام ان العلم حركة القلب لوجدان ما يجده وقول من يقول في تحديد العلم

بواسطة

الاستقراء التتبع

انه رؤية القلب المنظور اليه والآخران الاعتقاد هو ربط القلب على شيء فان الاعتقاد والعقد لفظان ينبئان
عن معنى واحد يقال عقد واعتقد والعقد هو تركيب بعض اجزاء جسم على بعض وضم جسم الى جسم وذلك مما لا يتحقق
في القلب لاستحالة ربط بعض اجزاء القلب على البعض فهذا اذاً لفظ يستعمل مجازاً في هذا واستعمال الالفاظ
المجازية في التحديد مضاد لما وضع له التحديد فانه وضع للابانة والاعلام ولا تخلو الالفاظ المجازية عن ضرب لبس
لانصراف الاوهام عند سماع الالفاظ الى محالها التي وضعت هي لها حقيقة دون ما نقلت هي اليه بضرب
دليل واستعمال ما فيه الالتباس عند ارادة الاعلام والعدول عما لا لبس فيه من حقايق الالفاظ مضاد
للغرض الذي وضع له التحديد والله الموفق وذكر القاضي ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الاشعرية
ان العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو ايضاً فاسد لان العلم لو كان معرفة لكان العالم عارفاً والله
تعالى يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف ولا يلتفت الى قول بعض الكرامية ان الله تعالى يوصف
بانه عارف كما يوصف بانه عالم لاتحاد العلم والمعرفة لما ان هذا خلاف اجماع المسلمين ولان المعرفة اسم للعلم المستحدث
لا لمطلق العلم يقال عرفت فلاناً اي استحدثت به علماً كذا ذكر بعض الناس وقيل هي الانكشاف عن شيء بعد لبس
وتوهم قال زهير وقفت بها من بعد عشرين حجة ** فلأياً عرفت الدار بعد توهم وقال عنتره
هل غادر الشعراء من متردم ** ام هل عرفت الدار بعد توهم ** فعلى هذا نزلت المعرفة من العلم منزلة
القصد من الارادة وقال بعض اهل اللغة بان العلم اسم شامل على ما يتعلق بالمعنى في الجملة وما يتعلق به في التفصيل
والمعرفة اسم لما يتعلق بالمعنى في التفصيل بيانه انك تقول اعلم زيداً كما تقول اعرف زيداً فيتعلقان بذات زيد
منفصلاً عن خبر يتعلق به وتقول علمت زيداً عالماً فيتعلق العلم بمعنى الجملة المركبة من المبتدأ والخبر ولا يقال
عرفت زيداً قائماً الا اذا اريد بقولك قائماً الحال لا الخبر فلو تحققت هذه العبارة في الفرق لبطل تحديد
احدهما بالآخر وعلى هذا ينبغي ان يجوز وصف الله تعالى بانه عارف لتعلق علمه بالمعلومات على التفصيل الا ان
الامتناع عنه لعدم ورود التوقيف ذكر ابو بكر بن فورك ان العلم صفة يتأتى بها من القادر احكام
الفعل واتقانه وهذا التحديد لا يطرد فانا علمنا بالقديم تعالى وبصفاته وبالمحالات ولا يتأتى بهذا العلم احكام
الفعل واتقانه فاذاً لا تأثير لهذا النوع من العلم في احكام الفعل واتقانه وبعض الاشعرية قال انه درك
المعلوم على ما هو به وهو فاسد ايضاً لان لفظة الدرك مشتركة يقال ادركه اذا احاط به وادركه
اذا لحق به وادركه اذا فهمه وادركت الثمار اذا نضجت وكذا الله تعالى يعلم ولا يدرك اذ الادراك عبارة
عن الاحاطة بحدود الشيء ونهاياته على ما تبين حقيقة هذا في مسألة الرؤية ان شاء الله تعالى وبعض مشايخنا
قال في حده انه تبين المعلوم على ما هو به وقيل هو اختيار ابي اسحاق الاسفرايني كذا حكي عنه بعض اصحابه
من اهل بلدنا وهو فاسد لان الله تعالى يقال له عالم ولا يقال له متبين ولان التبين مشترك يقال تبينت الامر
وتبين لي ومن خاصية اللفظة المشتركة بقاء الالتباس عند سماعها الى ان يتعين المراد بها بالدليل وهذا يضاد
الغرض من التحديد وهو الاعلام بحقيقة المحدود على ما مر والمحكي عن الاشعري ان العلم ما اوجب العالم اي حقيق
له الوصف بانه عالم وبعض اصحابه عبر عن هذا المعنى فقال العلم صفة تشتق لمن قام به الوصف بانه عالم وتارة يقولون
العلم هو الوصف الذي من قام به كان به عالماً وهذه اللفظة هي اختيار اكثر اصحابه وهو لفظ يحيط بجميع المحدود
ويمنع ما وراءه عن الدخول تحته والخصوم يقولون هذا منكم تعريف الشيء بما يتعرف هو به فانكم اذا سئلتم عن العلم
عرفتموه بالعالم فقلتم ما اوجب العالم او ذكرتم احدى العبارتين الباقيتين وهذا تعريف العلم بالعالم ثم
اذا سئلتم عن العالم قلتم العالم من قام به العلم او من له العلم فقد عرفتم العلم بالعالم والعالم بالعلم والشيء انما
يتعرف به يبقى كل واحد منهما مجهولاً كمن قال جاءني زيد فقيل له من زيد فقال ابن عمرو فقيل له ومن عمرو
هذا فقال ابو زيد يبقى كل واحد منهما مجهولاً ولا تحصل المعرفة باحدهما والخصوم يقولون على الاشعرية بهذا الاعتراض
ومما يمكن ان يدفع به هذا الاشكال ويتخلص عن هذه الاستحالة من الحصولة ان يقال ان هذا الاعتراض صدر
عن الجهل بما وضع له الحد وبالوقوف على ما وضع له التحديد يظهر بطلانه وبيان هذا ان العلم بامر ما قد يكون علماً به
مطلقاً مبهماً من غير وقوف من علمه على الحقيقة التي بها يمتاز المعلوم عن غيره مما يناسبه او يقاربه وقد يكون
علماً حقيقياً وقف من علمه على الحقيقة التي بها يمتاز المعلوم عما يناسبه او يقاربه كعلم عامة الخلق ان زيداً
آدمي وهو علم ثابت على طريق التحقيق لا ارتياب للعالم فيه ولا اضطراب لعقده ولا اعتراض عليه المشكوك ولا اعتراض
للخواطر الموجبة للتردد ثم هو مع هذا علم مبهم مطلق لا وقوف للعامي على الحقيقة التي بها يمتاز الآدمي عما يناسبه
في القوة الحيوانية ويقاربه في اشتراكه اياه في العقل والنطق ويميز من علم من حذاق المتكلمين او الفلاسفة
الآدمي بحقيقته التي بها يمتاز عن غيره كان علمه به علماً حقيقياً ولست اعني ان علم العامي بكون زيد آدمياً ليس
بعلم حقيقة بل هو علم حقيقة ينافي الجهل والظن والشك وجميع اضداد العلم انما اعني به انه مع هذا العلم ليس
بواقف على حقيقته التي بها يمتاز عما ليس بآدمي والمتكلمون يعلمون انه آدمي ويعلمون مع هذا تلك الحقيقة التي بها
يمتاز عن غير الآدمي واذا ثبتت هذه المقدمة نقول ان التحديد ما وضع للعلم المبهم المطلق بل هو حاصل للعالم
بالحد بل وضع لاثبات العلم بتلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره ولهذا يحصل به جميع اجزاء المحدود ومنع غيره عن
مشاركته واذا كان كذلك كان العلم معلوماً عند كل احد على طريق الابهام والاطلاق فان كل عامي يعرف
ان زيداً عالم بصناعة كذا وان له بها علماً وكذا كل احد يعلم من نفسه انه عالم بمعلومات كثيرة وان له بها علماً وان كان
لا يعلم حقيقة العلم التي بها يمتاز عن غيره فوقعت الحاجة الى بيان تلك الحقيقة وكذا في حق العالم فاختلفنا في

في بادي تلك الحقيقة فقلنا ان حقيقة العلم انه يوجب كون من قام به عالما او هو الوصف الذي من قام به كان عالما
وهذا لانا عرفنا العلم والعالم على الاطلاق غير انا جهلنا الحقيقة التي بها يمتاز كل واحد منهما عن اغيارهما فتاملنا
فعلمنا ان العالم ما كان عالما لكونه اسود وقيام السواد به لانا نشاهد السواد في اجسام ليست بعالمة وكذا في البياض
والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والطول والقصر وكذا في الطعوم والروائح كلها فعلمنا انه ما كان عالما
الا لقيام العلم به فكان هذا حقيقة العالم وكذا العلم تاملنا فيه فعلمنا انه لا يوجب كون من قام به متحركا ولا ساكنا
ولا مجتمعا ولا مفترقا ولا اسود ولا ابيض فعلمنا ان حقيقته انه يوجب كون من قام به عالما اذ لا اثر له الا هذا
فظهر بالتامل في احواله ما هو معلوم في نفسه الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره فاذا عرفنا حقيقة كل واحد منهما بالتامل
في احواله واوصافه لا بصاحبه بعد ما ثبت علمنا بكل واحد منهما على الاطلاق بخلاف ما اوردوا من المثال فان
زيدا واباه كل واحد منهما مجهول الذات فلا يحصل معرفة كل واحد منهما بصاحبه والله الموفق ومن اصحابنا من قال
ان العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو وهذا التحديد اخف مؤنة واقطع لشغب الخصوم
والشيخ ابو منصور الماتريدي بيض الله وجهه يشير في اثناء كلامه الى ان العلم صفة تتجلى بها لمن قامت هي به
المذكور ولم يات بهذه العبارة على هذا النظم والترتيب وهو حد صحيح يطرد وينعكس ولا يرد عليه شيء من الاعتراضات
المفيدة يعرف ذلك بالتامل والله الموفق

الكلام في اثبات الحقائق والعلوم

واذا عرف حد العلم وحقيقته
نقول اجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للاشياء الا طائفة من الاوائل تجاهلت ورضيت لنفسها رتبة تستنكف البهائم
عنها وزعمت ان لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء وانما هي ظنون وحسبانات واجمع العقلاء ان لا مناظرة بيننا وبين من هذا قوله لان
فائدة المناظرة ان يثبت بالدلائل صحة قوله وبطلان قول الخصم والعلم الحاصل عن النظر في الدلائل وان كان يبلغ النهاية
في القوة فطريقه اخفى من طريق علم الحواس والبداهة ومن بلغ في الوقاحة والعناد مبلغا لا يبالي من انكار ما ثبت من العقول
والحقائق بالحواس وبداهة العقول لا يرجى منه قبول العلم الثابت بالاستدلال ولان المناظرة يكون بين اثنين
بينهما اصول مسلمة حكمها الاثبات واصول اخر مسلمة حكمها النفي ووجد فرع له شبه بكلي النوعين من الاصول بوجه
من الوجوه فيختلف اثنان ان الحاقه باي الاصلين اولى وشبهه بايهما كان بوصف العلة وبايهما كان بوصف
الوجود اعني ما وجد اتفاقا من غير ان يكون علة الحكم الثابت في الاصل فينظران ليظهر وصف العلة من وصف
الوجود الواقع فيلحق بالاصل الذي يشاركه في وصف علة الحكم الثابت فيه واذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة اصل مجمع
عليه لا يتصور مناظرتهم ولكن ينبغي ان يعاقبوا بقطع الجوارح والضرب المبرح ومنع الطعام والشراب فاذا استغاثوا
وضجروا وطلبوا الطعام والشراب قيل لهم لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش انما ذلك كله حسبان
وظن منكم وهو في الحقيقة ايصال الراحة اليكم والانعام عليكم الى ان تتركوا العناد وتقروا بالحقائق ثم هم بانكارهم

بانكارهم العلوم والحقائق مقرون ان لا حقيقة لقولهم ومذهبهم وانهم لا يعلمون صحة مذهبهم وبطلان قول خصومهم
ومن اقر ببطلان مذهبه كفى خصمه مؤنته في دلته وكذا بقاؤه الى هذه المدة دليل انه يعرف الحقائق اذ لو لم يكن
عالما باسباب البقاء فاجتلبها وباسباب الهلاك فاجتنبها لما تصور بقاؤه بل تلف باوحى مدة فان من لم يتناول
الاغذية ولم يلبس الثياب الدافعة لمعرة الحر والبرد ولم يتحرز عن اقتحام النيران المضطرمة واسقاط نفسه من الامكنة
المرتفعة ومقاربة الافاعي الناهشة والعقارب اللادغة لتلف من ساعته فدل بقاؤهم الى هذه المدة على علمهم
بحقائق الاشياء وكذا قولهم لا حقيقة للاشياء تحقق منهم نفي الحقائق فكانوا مبطلين مقالتهم بنفس مقالتهم
وشبهتهم ان اعلى اسباب العلم عندكم الحواس الخمس وهي لا تصلح سببا له لان قضاياها متناقضة فان المحرور يجد العسل
مرا وغيره يجده حلوا والاحول يرى الشيء الواحد اثنين وغيره يراه واحدا وكل ذلك عمل الحس وما تناقضت قضاياها
التناقض لا يصلح دليلا للشيء فضلا عن ان يكون سببا مثبتا وهذه الشبهة تدل انهم يعلمون الحقائق ويثبتونها
غير انهم يتعاندون فانهم لو لم يعرفوا الحواس انها ما هي وان الدليل ما هو وان العسل ما هو وان المحرور
من هو وان المرارة ما هي وانه يجد العسل مرا وان الاحول من هو وان الرؤية ما هي وانه يرى الواحد اثنين
وان الواحد ما هو وان الاثنين ما هو ولو لم يعلموا الحقائق بهذه الاشياء لما اشتغلوا بايراد هذه الشبهة فعين ما
ما استدلوا به دليل بطلان قولهم ثم الاختلاف بيننا وبينهم في الحواس في حال سلامتها وقط لا تتناقض قضاياها
عند سلامتها واندفاع الآفات عنها فانما تختل ادراكها عند اعتراض الآفات ولا كلام في تلك الحالة وطائفة
من هؤلاء المتجاهلة لا يثبتون القول بنفي الحقائق بل يقولون لا ندري هل للاشياء حقيقة ام لا وهم المشككة ويقال
لهم هل تدرون انكم لا تدرون فان قالوا نعم فقد اقروا انهم يدرون وهو نقض مذهبهم وان قالوا لا ندري انا
لا ندري يسئلون عن نفي الدراية عن درايتهم ثم عن الثالث والرابع الى ما لا يتناهى ثم بهذا يبطل قولهم حيث اقروا
انهم لا يدرون مذهبهم ثم يعاملون بما بينا من قطع الجوارح وغيرها ليظهر عند ضجرهم انهم يدرون وكذا نعاملهم
بدل انهم يدرون الحقائق ويعاندون وطائفة اخرى منهم يزعمون ان حقائق الاشياء تابعة لاعتقادات
المعتقدين فيقال لهم انا نعتقد ان حقائق الاشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين فهل خرجت الحقائق
عن ان تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين تبعا لاعتقادنا فان قالوا نعم فقد اقروا ببطلان مذهبهم وان قالوا لا
فقد اقروا ايضا بان المعتقد لم يصر تابعا للاعتقاد ثم يؤلمون بالضرب وقطع الجوارح فاذا ضجروا وصاحوا
واستغاثوا قيل لهم اعتقدوا انا نفعل بكم سوى الذي هو انعام وايصال الراحة اليكم ليصير كذلك تبعا لاعتقادكم
وينتهك حينئذ استارهم ويفتضح عنادهم ومكابرتهم وهؤلاء الفرق يسمون السوفسطائية والله الموفق

الكلام في اسباب المعارف

واذا ثبتت الحقائق والعلوم فنقول ان اسباب العلم وطرقه ثلاثة احدها

الحواس السليمة وهي حاسة السمع وحاسة البصر وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة اللمس والثاني خبر الصادق والثالث
العقل والسوفسطائية انكروا كلها وقد مر الكلام في الحواس وقد اقر بكون الحواس من اسباب المعارف جميع
العقلاء سوى هؤلاء المتجاهلة ووافقهم في نفي كون الخبر من اسباب المعارف فريقان من الاوايل احدهما السمنية
والاخر البراهمة ووافقهم في نفي كون العقل من اسباب المعارف السمنية لا غير والا لقول ببطلان النظر وخروج العقل
من ان يكون من اسباب المعارف ذهبت الملحدة والرافضة وجماعة المشبهة فاما البراهمة فانهم يقرون بكون
العقل من اسباب المعارف فاما الكلام في الخبر فهم يقولون انه قد يكون صدقا وقد يكون كذبا فكان في نفسه محتملا
ولا يدرى الصدق من الكذب فلا يثبت به العلم فيقال لهم قولكم ان الخبر ليس من اسباب المعارف خبر منكم فقد اقررتم
ببطلان الخبر فكان هذا اقرارا ببطلان مقالتكم ويقال للسمنية منهم بم عرفتم ان ما وراء الحواس ليس بحجة ولا من
اسباب المعارف ابالحس عرفتم ام بغير الحس فان قالوا عرفنا بالحس قيل لهم باي حس عرفتم ويذكر كل حس على حدة
فيظهر بطلان دعواهم ويقال لهم ما بالنا لا نعرف ذلك بالحس ونحن ارباب الحواس السليمة ولا يجري الاختلاف في
في المحسوسات بين ارباب الحواس السليمة وان قالوا عرفنا ذلك بغير الحس فقد اقروا ان ما سوى الحواس من اسباب
المعارف ثم نقض الكلام منهم دليل انهم عرفوا بالخبر شيا لانهم تكلموا بلغة من اللغات ومعرفة اللسان واللغة ليست
بالحس ولا بالعقل اذ لو فرض خليقة الله عقلا واذكاهم حسا لو سمع لغة لم يتعلمها لا يعرف معناها وانما يعرف
ذلك باخبار الملقنين بانكار الخبر تعطيل السمع واللسان وكفران نعمة الله تعالى بهما والحاق نفسه بالبهايم
اذ باللسان بان الانسان من الحيوان ولا يرضى بهذه الرتبة لنفسه مجنون ولا يقال ان الخبر وان بطل فباقي اقسام
الكلام باق وهي الاستخبار والامر والنهي لان هذه الاقسام لا نعرف صناعاتها الا باخبار الملقنين ولان كل
قسم من هذه الاقسام يبطل ببطلان الخبر اما الاستخبار فلان الخبر اذا لم يوجب العلم خرج الاستخبار عن حد
الفايدة والتحق بالعبث ولان كل استخبار فيه معنى الخبر لولا هو لبطل الاستخبار فانك اذا قلت هل في الدار
زيد تقديره اريد ان تخبرني بكون زيد في الدار ان كان وبنفي كونه فيها ان لم يكن واذا قلت اسقني
تقديره اطلب منك ان تسقيني وكذا فيه اخبار عن حسن المامور به لو لم يكن هذا الاخبار ثابتا لخرج
الامر عن ان يكون صادرا عن حكيم واذا قال لا تحزنني فكانه قال اطلب منك ان لا تحزنني او اكره ان تحزنني
وكذا فيه اخبار عن قبح المنهي عنه ولولا هو لخرج النهي من ان يكون صادرا عن حكيم واذا قال يا زيد فكانه قال ادعوا
زيدا واذا قال ليت زيدا عندنا فكانه قال اتمنى كون زيد عندنا واذا كان كذلك علم ان الكلام كله يبطل
ببطلان الخبر وتبطل فايدة السمع واللسان ويلتحق الانسان بالبهايم وما يقولون ان الخبر يتنوع الى صدق
وكذب فنقول ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم وانما يوجب العلم ما لا يتصور كونه كذبا وهو ما تواتر من الاخبار

من الاخبار اذ كونه كذبا مستحيل وكذا ما تايد بالبرهان المعجزي وهو قول الرسول وفيما لم يتمكن كذب
في هذين الخبرين والله الموفق **اما الكلام في العقل انه من اسباب المعارف** فمن انكر ذلك يتعلق بكون قضاياه
متناقضة ولان كون العقل من اسباب المعارف وكون الاستدلال والنظر به مما يفضيان الى العلم اما ان يعرف
بالعقل واما ان يعرف بغير العقل فان قلتم انه يعرف بالعقل فعنه سلتم وفي النظر به نوزعتم وان قلتم عرف
ذلك بدليل آخر قيل لكم ما ذلك الدليل فان قلتم هو الخبر قيل لكم بم عرفتم ذلك وبم عرفتم ان الخبر صادق فيما قال
وان قلتم بالحس فباي حس عرفتم ذلك اشيروا اليه وعينوه ليظهر تعنتكم وتماديكم ولانا ارباب الحواس السليمة
ولا يختلف ارباب الحواس السليمة في معرفة المحسوسات واهل الحق يقولون كون العقل من اسباب المعارف نعلم بالضرورة
فان العلم الثابت ببديهة العقل ضروري كعلم الحواس فان العلم بان كل شيء اعظم من جزوه وان جزوه
اصغر من كله ضروري فان زيدا بكليته اعظم من يده وحدها اذ في كله يده وزيادة ويده اصغر من كله وكذا العلم
بان المستويين في زمان اذا اتصف احدهما بالتناهي في الوجود كان الآخر ايضا متناهيا في الوجود كمن علم
ان ولادة زيد وعمرو كانت في ساعة واحدة ثم علم ان احدهما ابن عشرين سنة علم ضرورة ان الآخر
ابن عشرين سنة حتى ان شيا من الشبه والشكوك لا يعتريه ولو اراد تشكيك نفسه في ذلك لعجز وعرف من نفسه
انه يكابر كما في العلم الحاصل بالحواس واذا كان كذلك فمن انكر على الاطلاق كون العقل من اسباب المعارف
فقد انكر العلم الضروري وتجاهل والتحق بالسوفسطائية فيعامل به اولئك وان اقر به فقد اقر في الجملة بكون
العقل من اسباب المعارف فلو انه اقر بذلك وانكر النظر والاستدلال فيقال له الدليل على ان النظر طريق العلم
ان من اشتغل به واستوفى شرايط النظر افضى به الى العلم لا محالة يعرف انه طريق العلم كاثنين يختلفان
في طريق انه طريق سمرقند ام ليس بطريق لها فالذي ما يقطع به الخصومة ان يقال اسلك هذا الطريق فان افضى بك
الى سمرقند كان طريقا اليها وان لم يفض بك اليها لم يكن طريقا اليها فاذا سلكه وافضى به اليها علم انه طريق سمرقند
ولان كلا يفزع الى النظر عند اشتباه الامر عليه ويتامل في ذلك جبل عليه الخلق حتى ان العاقل لو اراد
الامتناع عنه اذا اخبره امر ونابه لم يطاوعه نفسه كما يفزع عند اشتباه شيء من المرئيات الى حاسة
البصر وكذا عند اشتباه كل محسوس يفزع الى الحاسة المعدة لادراك ذلك النوع من المحسوس فدل
ان العقل من اسباب العلم المعارف ان النظر مما يفضي الى العلم لان العلم مما جبل عليه البشر وكذا العقلاء
باسرهم ينظرون في المكاسب ويميزون بين النافعة منها والضارة فيشتغلون بالنافعة الرابحة ويجتنبون
الضارة الخاسرة ولو تؤمل حال هذا الجاحد لوجد مشتغلا به في اكثر حالاته لتسوية اموره الدنيوية لا يلتام
امر معيشته ولا ينتظم اسباب ترجية عمره الا بذلك ودل بقاؤه الى هذه الحالة على وجود هذا الصنع منه فدل

انه في الانكار معاند يروم بذلك التفصي عن ربقة التكليف والتخلص عن لوازم الامر والنهي ولان النظر في نفيه
اثباته اذ نافي النظر بنفيه به اذ ليس له دليل سوى النظر فانه لو ادعى معرفة صحة نفيه بالحواس او بالبداية لطولب
باحالة ذلك الى حاسة معينة فيظهر حينئذ تعنته فكذلك لو ادعى معرفته بالبداية ويقال له انا ارباب الحواس
السليمة والعقول الوافرة فما بالنا لا نعرف فان قال انكم تعرفون ذلك غير انكم تعاندون لا يتفصى ممن يقلب
عليه الامر ويقول له انك تعرف صحة قولي وفساد قول نفسك غير انك تعاند فلم يبق له الا النظر وبه يستدل
حيث قال ان قضاياه متناقضة فدل ان نافيه مثبت ضرورة ومثبته يثبته ايضا فكان ثابتا باجماع العقلاء وكذا
بانتفاء الخصم الذي هو من اصدق الشهادات وكذا كل شيء في نفيه اثباته كان ثابتا ضرورة ويخرج هذا الكلام
على طريقة المطالبة فيقال له اتنفي النظر بالنظر ام بغير النظر فان قال بالنظر فقد اقر بثبوته وان قال بغير النظر
طولب بذلك على حسب ما قررنا ثم نقول لهم انكم عرفتم ثبوته قلنا هذا منكم نظر فاشتغالكم به اقرار منكم بثبوته ثم نقول
عرفناه بكونه مفضيا الى العلم اذا سلكناه فافضى بنا اليه كما سلكتم انتم فافضى بكم الى العلم في اكثر امور دنياكم
او افضى بكم بزعمكم الى العلم بانه ليس بثابت اذ نفيتموه به وعرف ايضا بكون العقلاء مجبولين عليه اذا دهمهم
امور يتعذر عليهم الوقوف عليها بالحواس والبداية ويقال ايضا عرف النظر في الجملة بنوع نظر داخل في
الجملة وهو ما بينا فان بما بينا من النظر ثبت ان النظر في الجملة مفض الى العلم فيثبت صحة هذا النظر الذي ادانا
الى المعرفة كون النظر في الجملة ثابتا اذ هو من جملة النظر كما لو قال انسان كل قول محدث عرض كان هذا القول
اخبارا انه بنفسه عرض لانه اخبار عن ان كل قول محدث عرض وهذا القول من جملة القول المحدث وكذا لو قال
كل عرض مفتقر الى محل او قال كل عرض مستحيل البقاء كان هذا اخبارا عن نفسه فدل ان هذا جائز غير ممتنع
فيجب القول به عند قيام الدليل وقد قام الدليل على ما مر فاما نفي شيء ما باثباته فمحال وانتم نفيتم النظر بالنظر
فكان فيه نفيه باثباته وما قالوا ان قضايا العقل متناقضة والنظر قد يكون فاسدا قيل لهم قضايا العقل
قط لا يكون متناقضة والوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر في النظر والنظر في بعض المقدمات بهواه دون
عقله فيقع له نوع ظن فيعتقد ذلك ويظن لظنه انه علم فاما لو استوفى شرايط النظر في كل مقدمة وعلم
صحتها فلا يقع في ضلال ولا يكون نظره فاسدا البتة مثاله ان المجوسي نظر في اقسام العالم فوجدها محدثة فاعتقد
حدوثها وهو صحيح ثم وجد في العالم الشرور والقبائح والاقذار والانتان سفه وهذا خطاء واعتقادها
لما كانت محدثة ولا بد لها من المحدث والصانع حكيم لا يفعل السفه لم يخلق هذه الاشياء ولا بد لضرورة
اقتضاء المحدثات محدثا ان يكون سوى الباري جل جلاله صانع بنفسه يتولى تخليق هذه الاشياء فوقع في الباطل
لنظره في مقدمة واحدة بهواه دون عقله ولو تامل بعقله لعرف ان ايجاد هذه الاشياء حكمة على ما نبين ان

ان شاء الله تعالى فلم يقع في الباطل والنظر يكون مفضيا الى العلم بشرط حصوله في جميع المقدمات بالعقل دون الهوى
وثبت ان لا تناقض في قضايا العقل ولا خلل في كون النظر مفضيا الى العلم عند وجوده بشرطه ثم نقول هذا
الكلام نظر فيجب ان يكون باطلا ثم يقال لهم لو كان فساد ما فسد من النظر والاستدلال يوجب فساد كل نظر
مع قيام الدليل على صحته وثبوت القانون المميز بين صحيحه وفاسده لكان ينبغي ان نخرج الخبر والحس من اسباب
المعارف لوجود الكذب في الخبر والغلط في الحس عند البعد اذ يرى كبير الجثة صغيرا عنده وكذا عند الآفة اذ
الاحول يرى الشيء شيئين وحيث لم يبطل الخبر والحس بالبعد لم يبطل العقل والنظر والله الموفق ومما يتعلق
الخصوم به ايضا ان حال واحد منا مع البداية والمحسوسات يخالف حاله مع النظريات في التجلي والكشف
واذا كان للضروريات زيادة كشف وتجلي كان بمقابلته للنظريات خفاء والخفاء ينافي العلم ويجاب
عنه ان دعوى هذه المفارقة في الجلاء والخفاء ممنوعة فان من نظر واستوفى شرايط النظر كانت حاله
في النظريات كحاله مع الضروريات في الجلاء والخفاء فان ما يقال احدهما اخفى من الآخر في المتعارف لتفاوت
طريقهما في الخفاء والانكشاف لا لتفاوتهما في انفسهما غير انهما يفترقان من وجه وهو ان بقاء العلم في الضروري
لا يقف على فعل من جهة العالم كما كان حصوله لا يقف على فعل من جهته بل وجد بتولي الله تعالى اختراعه في العبد
من غير صنع من قبله فكذا يتولى ابقاءه من غير صنع من العبد والنظري كما لم يحصل الا بصنع وجد من قبل العالم
وهو النظر والاستدلال لا يبقى الا بصنع وجد من قبله وهو تذكر الادلة ودفع الشبه المعترضة فاما في اصل العلم
والجلاء والخفاء فلا يفترقان والله الموفق وفي المسئلة كلام كثير غير ان كتابنا هذا يضيق عن استيفاء ذلك والله
الموفق **الكلام في ابطال كون ما يقع في القلب حسنه والالهام والتقليد من اسباب**
معرفة صحة الاديان فاذا ثبت بما ذكرنا كون الحواس والاخبار والعقول من اسباب المعارف فنقول ليس
وراء هذه الاشياء ما يعرف به صحة الاديان دعوة وقال قوم من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به وهذا
محال لان كثرة الاديان ظاهرة وتضادها امر بين وكل يدعي وقوع حسن ما يدين به وقبح ما يدين به غيره في
قلبه فيؤدي الى ان يكون كل من يدين بشيء كان دينا صحيحا لوقوع حسنه في قلب المتدين فيكون القول
بحدث العالم وقدمه وثبوت الصانع وتعطيله وتوحيده وتثنيته وثبوت الصفات له ونفيها صحيحا
وهذا محال وكذا ينبغي ان يكون كل دين حقا لوقوع حسنه في قلب من اعتقده باطلا لوقوع قبحه في قلب من لم
يعتقده واعتقد ضده وفساد هذا مما لا يخفى على المجانين والله الموفق **وقال قوم بان الالهام** سبب
معرفة صحة الاديان والمذاهب وهذا ايضا مثل الاول لان كلا يدعي انه الهم صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه فيؤدي
الى القول بصحة الاديان المتناقضة على ما قررنا والى القول بان كل دين صحيح فاسد ويقال لهؤلاء اني الهمت

ان القول بان الالهام اله معرفة صحة الاديان فاسد اصحيح الهامي ام فاسد فان قال هو صحيح فقد اقر ان القول بان
الالهام اله معرفة صحة الاديان والمذهب قول فاسد وان قال ان الهامك فاسد فقد اقر بكون شي من الالهام
فاسدا واذا كان الالهام بعضه صحيح وبعضه فاسد لم يمكن الحكم بصحة كل الهام على الاطلاق ما لم يقم دليل صحته
فصار المرجع حينئذ الى الدليل دون الالهام والله اعلم وبهذا استدل بعض اصحابنا على المعتزلة في قولهم
كل مجتهد مصيب وقال انى اجتهدت فادى اجتهادي الى ان المجتهد يخطي ويصيب امصيب انا في هذا الاجتهاد
ام مخطي فان قلت بلى انك مخطي فقد اقررت بفساد شي من الاجتهاد وبطل قولك كل مجتهد مصيب وان قلت
انك مصيب في اجتهادك فقد اقررت بصحة قول من يقول ان المجتهد يخطي ويصيب والله اعلم وكذا التقليد
ليس مما نعرف به صحة الاديان لانه ان قلد كل متدين فذلك يستحيل لما مر من التناقض في الاديان وان قلد
اهل دين من الاديان سئل عن اختياره ذلك وترجحه على غيره من الاديان فان لم يقم الدليل بطل
اختياره وان اقام الدليل بطل التقليد وصار المرجع هو الدليل ويقال له هلا ابطلت التقليد تقليدا
لمن ابطله فباي شيء اجاب بطل التقليد ولان التقليد ليس فيه الا كثرة الدعوى فانه اذا قيل لم قلت ان دينك
صحيح قال لان فلانا كان يعتقده فيقال له ولم قلت ان دين فلان كان صحيحا وكذلك لو ذكر ثانيا ورابعا
الى ما لا يتناهى فيصير كلما اكثر ذكر من قلده كثر من الدعوى والدعوى تصح بالبرهان لا بدعوى اخرى وبهذا
يبطل قول من يجعل مجرد الطرد دليل كون الوصف وصف العلة لما في كل محل يرى ان الحكم فيه ثبت وهذا
الوصف فيه موجود قيل له لم قلت انه ثبت بهذه العلة فكلما كان محال الحكم والوصف اكثر كان الدعوى
اكثر الا اذا اقام الدليل ان من قلده كان دينه صحيحا فان كان ذلك الدليل موجودا في حقه فقد صح قوله غير
انه لا حاجة به الى بيان انه اخذ المذهب من فلان كما لو سئل موحد عن صحة دينه فبين انه اخذ ذلك من
استاده واذا قيل له لم قلت ان دين استادك كان حقا اقام دليل وحدانية الصانع فثبت به صحة دين استاده
وثبت ايضا صحة دينه لوجود ذلك الدليل فيهما جميعا ولو كان ذلك الدليل غير موجود في حقه ثبت به صحة دين من
قلده ولا يثبت به صحة دينه ما لم يبين ان هذا الدين عين ذلك الدين الذي كان يعتقده من قلده مثاله ان واحدا
من المسلمين لو سئل الدليل على صحة دينه ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يعتقد هذا الدين فاذا قيل له ولم قلت
انه كان محقا في دينه فقال لانه ظهرت على صحة رسالته المعجزات وانبت حصول المعجزات له حكم بصحة دين الرسول
محمد عليه السلام لقيام الدليل ولكن ذلك الدليل غير موجود في حق المقلد اذ لم يظهر على يده المعجزة ولو سلم له الخصم
ان ما يعتقده هذا هو عين ما كان يدين به محمد عليه السلام ثبت صحة دين هذا ولو انكر الخصم وقال نعم دين محمد
صلى الله عليه وسلم كان دينا صحيحا بدليل قيام المعجزة ولكن لم قلت ان ما تقوله من القول هو قول محمد صلى الله عليه وسلم فحينئذ

فيثبت

فحينئذ يحتاج الى الاثبات بالدليل ان هذا عين ذلك الدين فلو اقام الدليل ثبت صحة ما يدين به والا فلا والله
الموفق

الكلام في ايمان المقلد

الايمان هو التصديق على قول ابي حنيفة رحمه الله كذا ذكره في كتاب العالم
والمتعلم وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي واليه ذهب ابو الحسن الاشعري وجماعة من المتكلمين وهو على
التحصيل تصديق محمد صلى الله عليه وسلم بما جاء به من عند الله تعالى اذ في هذه الجملة تصديق بجميع ما يجب به التصديق لان
فيه الايمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبجميع ما يجب الايمان به على التفصيل وكذا في حق
كل رسول مع امته ثم التصديق ينافي التكذيب والتردد كما في التردد من التوقف والمتوقف لا يكون مصدقا
وكذا المكذب ثم التصديق يحده اذا وجد بان كان متعريا عما ينافيه من التكذيب والتردد كان الذي قام به
هذا التصديق مصدقا والتصديق هو الايمان في اللغة فمن كان مصدقا فمؤمنا سواء وجد منه التصديق عن الدليل
او عن غير الدليل وحدث في حال الغيب او في حال معاينة الغيب ولهذا قال ابو حنيفة حيث قيل له ما بال اقوام يقولون
يدخل المؤمن النار فقال رحمه الله لا يدخل النار الا مؤمن فقيل له فالكافر فقال هم مؤمنون يومئذ كذا ذكر
في الفقه الاكبر فقد جعل الكفار في الآخرة مؤمنين لوجود الايمان بركنه اذ حقيقة التصديق وقد حصل فعلى هذا
كان المقلد مؤمنا لحصول الايمان منه بركنه وحقيقته ثم من وجد منه الايمان عند البأس او عند معاينة العذاب
او في الآخرة لا يكون ايمانه نافعا على معنى انه لا ينال ثواب الايمان ولا يندفع به عنه عقوبة الكفر وهذا هو
المعنى من قول العلماء ان الايمان عند معاينة العذاب لا يصح اي لا ينفع فاما هو بحقيقته فموجود اذ الحقائق
لا تتبدل بالاحوال وانما يتبدل الاعتبار والاحكام وما يتعلق به من العلائق ثم اختلفوا ان نفع الايمان الحاصل
عند البأس ومعاينة العذاب لماذا قال الشيخ ابو منصور في تاويل قوله يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل الآية ان ذلك الوقت وقت نزول العذاب لا يتصور انه يستدل فيه
بالشاهد على الغائب ليكون قوله قولا عن معرفة وعلم فعلى هذا لا بد من ان يكون التصديق مبنيا على الدليل
فاذا نوى تصديق المقلد عن الدليل لا يكون نافعا وهذا لان الثواب يكون بمقابلة ما تحمله العبد من المشقة
ولا مشقة في تحصيل اصل الايمان بل المشقة في الوصول اليه بالاستدلال ودفع الشبه المعترضة باذابة الفكرة
وادمان النظر والتامل للتمييز بين الشبه والحجج فاذا صرف ذو البصيرة همته الى التامل والتفكر وشغل قلبه وفكره
بالبحث والتفتيش ونظر بصدق العناية وراعى شرائط النظر اتم الرعاية وتحمل تلك المشقة وتجشم تلك المرارة
في ذات الله تعالى وابتغاء مرضاته نال الثواب ووصلت اليه منفعة ايمانه واذا جعل همته الوصول الى
اللذات العاجلة وخلى بين نفسه وبين الاستمتاع بالعاجلة ثم آمن بلا تحمل مشقة ولا طوق مؤنة ولا كلفة فلا ثواب
له ولا ينال نفع الايمان كما لا ينال من امن عند معاينة العذاب لانعدام الاستدلال من قبله ثم لا فرق بين حصول

كان به

زال

بان يكون في حال معتدا به وفي حال غير معتد به

او اذابة وذاب الثقبة

الايمان بعد التامل والتفكر في اجرام العالم ومعرفة حدثها ومحدثها ووحدانية محدثها ومعرفة صفاته وصحة الرسالة
وبين حصوله بالتامل في اعلام الرسل ومعجزاتهم في تحمل المشقة واتعاب النفس واداب الفكرة فينال ثواب
الايمان الحاصل عقيب التامل في اعلام الرسل وان لم يتامل في اجرام العالم واجزائه واليه ذهب الشيخ ابو الحسن
الرستغفني رحمه الله واليه يشير احد قولي الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله لقوله تعالى يوم ياتي
بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها والله الموفق وقيل بان زوال ثواب ايمان من آمن عند نزول العذاب
ووقوع الياس واندفاع نفعه عنه انما كان لان ايمان دفع العذاب لا ايمان حقيقة فلم يكن معتبرا فيما وراء قصد
دفع العذاب او لانه كان محمولا على الايمان عند تعلق العذاب به او لان عند تعلق العذاب الدنيوي به وهو
مقدمة لعذاب الآخرة او يموت بعذاب الدنيا فينتقل الى عذاب الآخرة خرجت نفسه من يديه اذ لا تقدر
بعد ذلك على التصرف في نفسه والاستمتاع بها وشيء من هذه المعاني لم يوجد في حق المقلد اذ كان تقربا الى الله
تعالى وطلبا لمرضاته لا لدفع عذاب متوجه اليه متشبث اذ لا عذاب توجه اليه او تشبث به وكذلك لم يكن
ملجا الى ايمانه مضطرا لانعدام سبب الاضطرار فكذلك كانت نفسه في يديه لم تخرج منها وقد حصل منه الايمان
والله تعالى وعد الثواب على الايمان والثواب لا ينال الا بفضل الله تعالى ووعده فاذا وعد الثواب
على فعل ينال فاعله سواء تحمل المشقة ولم تحمل فلا ينعدم ثواب ايمان المقلد وان لم تحمل مشقة لتناول مطلق
الوعد اياه فاما ايمان من آمن دفعا للعذاب عن نفسه او كان ملجا اليه او بعد ما خرجت نفسه عن يده
فقد ورد النص بخروجه عن كونه نافعا فقلنا بانه لا ينفع وفي المقلد اندفع هذا النص وبقي مطلق الوعد
على الايمان والشيخ ابو منصور رحمه الله بين هذه المعاني الثلاثة لحرمان من آمن عند معاينة العذاب نفع
الايمان فعلى هذا يكون هذا اشارة الى ان المقلد لا يحرم نفعه لانعدام هذه المعاني عنه والله الموفق وهذا المذهب
ان المقلد الذي لا دليل معه مؤمن وحكم الاسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وساير طاعاته وان
كان عاصيا بترك النظر والاستدلال وحكمه حكم غيره من فساق اهل الملة من جواز مغفرته او تعذيبه بقدر
ذنبه وعاقبة امره الجنة لا محالة هذا القول المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله والثوري ومالك والاوزاعي والشافعي
واحمد بن حنبل واهل الظاهر ومن المتكلمين عن عبد الله بن سعيد القطان والحرث بن اسد وعبد العزيز بن
يحيى المكي وتلخيص مذهب ابي حنيفة واصحابنا رحمهم الله على ما بينا والله الموفق وذهب اكثر المتكلمين الى انه
لا بد لثبوت الايمان او لكونه نافعا من دليل يبني عليه اعتقاده غير ان الشيخ ابا الحسن الرستغفني صاحب
الامام ابي منصور الماتريدي رحمه الله يقول لا نشترط ان يبني اعتقاده على الاستدلال العقلي في كل مسئلة بل
اذا بنى اعتقاده على قول الرسول وعرف انه رسول لانه ظهرت على يده المعجزات ثم قبل منه القول في حدث العالم

العالم وثبوت الصانع ووحدانيته من غير ان عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا وكذا ابو عبد الله الحليمي
من متاخري اهل الحديث في ديارنا مال الى هذا وبعض اهل الحديث اكتفوا بذلك الدليل المقترن بالتصديق
ان يكون اجماعا وفرع على هذا ابو منصور بن ايوب من متكلمي اهل الحديث وقال على قياس هذا ينبغي ان يكون
لو بنى اعتقاده على نص او سنة كان كافيا لان كل ذلك دليل والمشهور من مذهب ابي الحسن الاشعري
انه لا يكون مؤمنا ما لم يعتقد كل مسئلة من مسايل الاصول عن دليل عقلي غير ان الشرط ان يعرف ذلك بقلبه
ولا يشترط ان يعبر ذلك بلسانه وان يكون بصيرا بمجادلة الخصوم قادرا على دفع ما يورد من الاشكال وحكم
من هذا الشخص هو التصديق وهو عاصي بترك النظر والاستدلال ولله تعالى فيه المشية ان شاء عفا عنه وادخله
الجنة وان شاء عذبه بقدر دينه وصار عاقبة امره الجنة لا محالة كساير عصاة المسلمين واختلفت المعتزلة
في هذا المعتقد لا عن دليل قال عامتهم انه ليس بمؤمن وقال ابو هاشم منهم انه كافر كذا عنهم عبد القاهر البغدادي
ونسبة القول الى ابي هاشم بانه كافر دليل ان عند غيره من المعتزلة ليس هذا بكافر ولا مؤمن بل هو على المنزلة
بين المنزلتين ثم عند جميع المعتزلة انما نحكم بايمانه اذا عرف ما يجب اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم
وحل جميع ما يورد عليه من الاشكال حتى انه لو عجز عن شيء من ذلك لم نحكم باسلامه ثم هذا الاختلاف بين المعتزلة
ان تاعين ان هذا المعتقد لا عن دليل عاص بتركه الاستدلال وترك الاستدلال كبيرة والكبيرة الطارية
على الايمان تخرج صاحبها عن الايمان فمنعت المقارنة عن الدخول فيه وعند ابي هاشم توبة الكافر وغيره عن
الكفر او عن المعصية مع بقائه على معصية اخرى غير صحيحة وان كان تاب عن الكفر لبقي فيه اذا لم يتب عن كبيرة وجد
منه من غصب مال او اشباه ذلك وان كان تاب عن معصية بقي فيها اذا لم يتب عن كبيرة اخرى ان كان تاب عن
هذا فاذا الاختلاف في هذه المسئلة فرع فنتكلم في مسئلة صاحب الكبيرة مع عامة المعتزلة وفي مسئلة
صحة التوبة عن كبيرة مع بقائه على كبيرة اخرى مع ابي هاشم وان قالوا ان هذا الاعتقاد ليس منفيه بايمان او هو
ايمان غير انه ليس بنافع ما لم يكن مبنيا على الدليل فحينئذ يقع بيننا وبينهم كلام في اصل المسئلة ثم هو لان
الذين يشترطون كون الاعتقاد والتصديق مبنيا على الدليل لكونه نافعا ان زعموا ان خروجه عن النفع انما يكون
لانعدام تحمل المشقة والثواب يقابل تحمل المشقة ومباشرة المكروه طلبا لمرضاة الله تعالى ولا مشقة في نفس
التصديق بل المشقة في الوصول الى التصديق بحصول العلم بالتامل في الدليل ولهذا لا ينفع التصديق الحاصل
عند اليأس وفي الآخرة فالكلام لعامة الفقهاء ومتكلمي اهل السنة والجماعة معهم على ما مر من نيل الثواب
بوعد الله تعالى تفضلا منه فيكون بمقابلة ما قابله به وجعل ذلك بمقابلة التصديق فيقابله الا ما خص منه كايمان
من عاين العذاب او كان مضطرا فيه على ما بينا فاما من يقول انما اشترطنا اقتران الدليل بالتصديق اذا لم يخرج

اذا لم يقترن به دليل يكون مجرد اعتقاد نشا لا عن دليل ومثل هذا الاعتقاد لا يكون علما والعلم المحدث لا بد له
من سبب ضروريا كان او استدلاليا ولا سبب لهذا الاعتقاد فلم يكن علما ولان العلم المحدث نوعان ضروري
واستدلالي ولا ثالث لهما وهذا الاعتقاد لم يثبت عن ضرورة فلم يكن ضروريا ولا عن دليل فلم يكن استدلاليا
فلم يكن علما ومن المحال ان يكون من لا علم له بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت الرسالة
مومنا وهذا لان التصديق وان وجد الا ان مطلق التصديق ليس بايمان بل الايمان هو التصديق المقيد
بكونه مبنيا على الدليل وهذا لان الايمان في حقيقة اللغة ليس هو التصديق بل هو ادخال النفس في الامان يقال
آمنه فامن كما يقال اجلسه فجلس فكل من اخبر بخبر ما مع دليله فوثق بالدليل صدقه فصدقه يقال امنه اي صدقه
بعد ما دخل بنفسه بالتامل في دلايل صدقه في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه في هذا الخبر
واذا كان الامر على هذا تبين ان التصديق العاري عن الدليل ليس بايمان واذا ثبت هذا فبعد ذلك يقول
ابو الحسن الاشعري والمعتزلة ان الدليل لا بد من ان يكون عقليا اذ لا وجه الى جعل قول الرسول دليل
حدوث العالم وثبوت الصانع لان قول الرسول لا يكون حجة ما لم يثبت رسالته ولا وجه الى القول برسالته
الا بعد معرفة مرسله ولن يتهيأ معرفة مرسله الا بعد ثبوت المعرفة بحدث العالم واذا كان كذلك لن يتصور
حصول المعرفة بحدث العالم وثبوت الصانع بقول الرسول لان المعرفة لصحة قوله مترتبة على معرفة حدث
العالم وثبوت صانعه لحقيقة ان العاقل ما لم يعرف ان صانع العالم حكيم لا يظهر المعجزة على يدي المتنبي كما ذهب
اليه القائلون بان السفه ما خلا عن العاقبة الحميدة او يعرف ان صانع العالم تام القدرة يستحيل عليه العجز
وظهور المعجزة على يدي المتنبي يعجزه عن اظهار ما يحق من الاديان والتمييز بين الحق والباطل منها وهذا محال
كما ذهب اليه القائلون ان السفه ما نهي عنه واذا كان الامر كذا لن يتصور حصول المعرفة بحدوث
العالم وثبوت الصانع وكمال حكمته وقدرته بقول الرسول لكون المعرفة وكون قوله حجة مترتبة على هذه
المعارف واذا خرج هذا من ان يصلح ان يكون دليلا يقترن بالتصديق والمعارف ليست بضرورية
فلا بد من القول باقتران دليل عقلي به غير ان الاشعري يقول اذا بنى اعتقاده على دليل عقلي كان كافيا
وان كان لا يقدر على دفع الشبه اذا كان لا يرتاب في عقيدته عند ورود الشبهة عليه بل يعلم ان وراءها الذي
ما يبطلها من الحجج وان من العلماء القايمين بنصرة الملة الذابين عنها من يقوم بدفعها وهذا لان باقتران الدليل
باعتقاده صار علما استدلاليا وصار به مدخلا نفسه في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه
فكان مومنا فلا معنى لاشتراط قدرته على دفع الشبه وحل الاشكالات والمعتزلة يقولون ان الراي المبني على
ما تصور عند الراي انه دليل علما ما لم يقدر على دفع الشبه المعترضة على الدليل بل يكون ظنا اذ العلم انما يمتاز

لنكون

انما يمتاز من الظن بالقدرة على دفع ما يوجب ضد هذا الراي ويعترض على هذا الراي بالبطلان فان ثبت القدرة
كان ذلك علما وان لم يثبت كان ظنا وبهذا يمتاز المسايل الاعتقادية عن المسايل الاجتهادية ويجري التضليل
على من خالف في المسايل الاعتقادية دون من خالف في المسايل الاجتهادية وبهذا يمتاز الحق من الباطل لان الحق ما علت حجته

علي من

واظهر اسباب التمويه في غيره فاما بدون اظهار اسباب التمويه فيما يقابل هذا الراي فلا يوصف الراي بكونه حقا الا على غالب
الراي والظن هذا هو زبدة كلام المعتزلة واما الغايلون ان الشرط لصيرورة الايمان بافعالها وصيرورة التصديق
ايمانا هو اقتران الدليل به غير ان ذلك الدليل قد يكون كلام الرسول الذي عرف المعتقد قيام المعجزات على يده

هذا

فيثبت له العلم بخبره بجميع ما يجب اعتقاده من حدوث العالم وثبوت الصانع وغيرها اذ خبر من تايد بالمعجزة
من اسباب العلم فكان الاعتقاد مبنيا على الدليل الموجب للعلم فانهم يقولون ما ورد الرسل صلوات الله عليهم
من الشرايع المتضمنة لمصالح العاجلة والآجلة فهو على نوعين احدهما ما في العقول امكان الوقوف عليه
والوصول اليه بالتامل والتفكر كمعرفة حدث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وتنزهه
عن سمات النقص وثبوت النبوات واشباه ذلك والآخر ما ليس في العقول امكان الوقوف عليه ككيفية
العبادات وشروط جوازها واوقات ادائها وتقدير الحدود والكفارات واشباه ذلك وطبقات الناس
مع اختلاف اقدارهم ينقسمون الى قسمين احدهما الموصوفون برجاحة العقول ووفور الموصوفون
بجودة الخواطر وحدة الاذهان والثاني الموصوفون بغلظ الافهام وبلادة الخواطر والقسم الاول فريقان
احدهما المتفرغة للتامل والتفكر والبحث عن الحقايق والتفتيش سمت بهم هممهم الى استخراج ودايع العقول
وخزاين الافهام والوقوف على ما به الفوز بهم بالسعادة الابدية والوصول الى مرضاة خالق البرية جل جلاله
والاخرى من الفريقين المشتغلة باكتساب اسباب المعاش المعرضة عن التامل في المعالم النظرية الراضية لنفسها درجة
البهايم لاقتصار همتها على استجلاب اللذات الحاضرة ونيل شهواتها الطبيعية المقبلة على تكثير الاموال النفيسة
والعقد الخطيرة بانواع التجارات وصنوف الزراعات ثم ان الله تعالى ترحم على الناس كافة ببعث الرسل وبيان
ما يحتاجون اليه في الدارين فكانت مرحمة تعالى لهم في القسم الذي ليس في قوى العقول الوقوف عليها بما
باثبات طريق الوصول في حق طبقات الناس كلهم ومرحمة وتفضله في حق القسم الذي في العقول امكان الوقوف
عليه في حق الموصوفين بكمال العقول وحدة الخواطر والاذهان المتفرغين للبحث عن الحقايق بتسهيل سبيل
الوصول والتنبيه لكيفية الاستدلال وفي حق الموصوفين بالبلادة وغلظ الافهام باثبات طريق الوصول
وكذا في حق المعرضين عن طلب الحقايق المشتغلين باكتساب اسباب المعاش فمن ثبت من هولاء في حقه معجزة الرسول
بالمشاهدة او بالنقل المتواتر الذي يضاهي الحاصل الثابت بالمشاهدة كان قول الرسول في حقه طريق الوصول

الى نبوته غيره وان لم يوجد منه الاستدلال العقلي لجعل الله تعالى ذلك الطريق في حقه كجعله دلالة العقل سبيل الوصول
في حق غيرهم مرحمة منه على هولاء الضعفة وتخفيفا للمؤنة عنهم وتيسيرا عليهم وان كان في الجملة في اصل عقولهم امكان
الوقوف على ذلك فمن لم يرض بهذا وشرط الاستدلال العقلي مع هذا فقد عارض الله تعالى في حكمته وضاده فيما
انعم به على الضعفة من عباده من آثار رحمته ودليل هذه المقدمة انه جعل قول الرسول في حق هولاء طريق
الوصول وان لم يوجد منهم الاستدلال العقلي صنيع الرسول عليه السلام وصنيع الخلفاء الراشدين بعده وصنيع
جميع ائمة المسلمين وسلاطينهم الى يومنا هذا اما صنيع الرسول عليه السلام فانه بعث في الامة الامية الخالية
عن صناعة الاستدلال والعلم بشرايطه كل منهم يعبدون ما ينحتون ويعتقدون ان ما يعبده اهل قبيلته وجملة
اقاربه وعشيرته من الصنم المنحوت من الحجر والخشب شريك لله تعالى فكانوا يتعجبون من تجريد التوحيد
وخلع الانداد ويقولون للرسول اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب وكانوا يرون البعث
والنشور ممتنعا حتى قالوا من يحيي العظام وهي رميم وبعث الله تعالى البشر رسولا مستحيلا على ما اخبر الله تعالى
عنهم وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا ثم ان واحدا
منهم اذا عاين معجزة ناقضة للعادة او سمع القرآن وعرف وجه اعجازه لمعرفته بجواهر الكلام وصنوف
البلاغة وضروب النظم ثم راى القرآن مباينا لكلام النظم وفائقا جميعها في الفصاحة والبلاغة فاعترف برسالته
واقر لاخباره جدا بوحدانية الله تعالى وخلع الانداد واعرض عما كان يعتقده من الوهية الاصنام
وآمن بالبعث والنشور لمن في القبور من غير امتداد زمان يتمكن فيه من احالة الروية والرجوع الى قضية
العقل بالتامل بل في اسرع من لمح البصر وكان الرسول عليه السلام يعده مومنا موقنا ولا اشتغل بتعليمه
من الدلايل العقلية في كل مسئلة من المسايل الاعتقادية مقدار ما يصير مستدلا ولا مقدار ما يناظر الخصوم
ويذب عن حريم الدين والملة ويقدر على حل ما يرد عليه من الاشكال ولا بتعليم كيفية تركيب القياسات العقلية
وطريق الالزام والالتزام وآداب النظر والجدل وكذا الخلفاء الراشدون فان الصديق رضي الله عنه قبل
ايمان من آمن من اهل الردة من غير الاشتغال بتعليمه اياه من الدلايل ما يصيرون به مستبصرين من طريق العقل
وكذا عمر رضي الله عنه لما فتح سواد العراق قبل من عامة ايمان من كان بها من الزط والانباط مع قلة اذهانهم
وبلادة افهامهم وترجيحه عمرهم في الفلاحة وعمارة الاراضي وكري الانهار وكذا ايمان غيرهم من
اهل القرى والرساتيق من المجوس وغيرهم مع معرفتهم بخلوهم عن صناعة الاستدلال لما انهم رأوهم
قد صدقوا رسولهم بعد ما بلغهم بطريق التواتر ظهور المعجزات على يديه ولو لم يكن ذلك ايمانا لتعقد
شرطوا الاستدلال العقلي لاشتغلوا باحد امرين اما بالاعراض عن قبول اسلامهم وحكموا ببقائهم على

10

على ما كانوا عليه من الكفر وضربوا الجزية على جماجمهم والخراج على اراضيهم وعاملوهم بمعاملة اهل الذمة واما
بنصب متكلم حاذق بصير بالادلة عالم بكيفية المحاجة ليعلمهم جميعا صناعة الكلام الى ان يبلغوا في العلم مرتبته
ثم بعد ذلك يحكمون عليهم بالايمان وعند امتناعهم وامتناع كل من الائمة في البلاد اجمع الى يومنا هذا عن ذلك
وترك جميع العوام يشتغلون بالمكاسب ولا يتعلمون الكلام ظهر ان ما ذهب اليه الخصوم خلاف صنيع رسول
الله عليه السلام وخلفائه وصحابته وجميع المسلمين وما هذا سبيله فهو باطل والله الموفق لتحقيق هذا ان هذا
الصنيع من الرسول عليه السلام وخلفائه وائمة امته على راي الخصوم داخل في حيز السفه وبقيت على الرسول
عليه السلام عهدة التكليف بتعليم من بلغ اليهم الرسالة بمهابة علم الاصول واذا فارق الدنيا ولم يفصل ذلك
وحكم بايمانهم كان مخطئا في الحكم بايمانهم مقصرا في اداء ما امر باداءه الى الناس غير مبلغ ما وجب عليه تبليغه
كاذبا في دعواه التبليغ مرتكبا المأثم في الامتناع عن التبليغ على وجه تصير من اسعه مومنا خارجا عن الايمان
بارتكابه هذه الكبيرة وهي الامتناع عن التبليغ على مذهبهم مستحقا الخلود في النار وكل قول هذا عقباه ففساده
لا يخفى على المجانين فضلا عن العقلاء فما اعتمدوه من الدليل ان قول الرسول لا يصلح دليلا لثبوت الصانع
وحدوث العالم يفضي الى هذه المقالة المستحيلة وكل معقول يودي الى فساد فهو فاسد فكذا هذا ثم نقول
ان الرسول متى دعا واحدا الى دين بين له جميع ما يفترض اعتقاده فيقول ان هذا العالم محدث وله
صانع واحد لا شريك له ولا شبيه موصوف بصفات الكمال منزه عن سمات النقص فانه بعثني رسولا واوجب
على عباده كذا ونهاهم عن كذا ثم جعل هذا الفعل الناقض للعادة الخارج عن وسع الخلق دليلا على صدقي
وشاهد هذا المدعو المعجزة او دعا بعض ائمة الامة وعرف المدعو ثبوت المعجزة بالتواتر فصدقه هذا المدعو
واعتقد جميع ما دعاه اليه بناء على خبره وجزم بان دلت المعجزة على صدقه سبب لثبوت العلم في الرجل اعتقاده
في جميع ما دعي اليه على ما هو دليل غير انه لا يعرف كيفية دلالة المعجزة على صدقه الا انه بها وسوقون انه حكيم لا يقيم
الدلالة على يدي المتنبي او هو كامل القدرة لا يتصور عجزه عن اثبات التفرقة بين الحق والباطل والجهل بكيفية
دلالة الدليل لا يوجب خروج اعتقاده عن كونه علما لثبوته على وجه ينافي جميع اضداد العلم وتجلي له المعلوم
كعامي راى بناء فاعتقد ان له بانيا كان اعتقاده علما لانه بناه على الدليل اذ البناء دليل الباني وان كان لا يعرف
كيفية دلالة الدليل هي ان البناء لما كان يتصور ان يكون اعلى من هذا او اسفل او اغلظ منه او ادق
او انوع منه او اوهى واحسن منه او اردى وكان من الجائز ان يكون على هذا فاختصاصه بهذا الوجه الذي
هو عليه مع جواز ان لا يكون عليه بل يكون على غيره لا يكون الا بتخصيص مخصص قادر مختار وجهله
بكيفية هذه الادلة لا يخرج عقيدته من ان يكون علما فكذا هذا تحقيقه ان الخصوم ساعدوا على هذا وقالوا

عنه فان عند الاشعري لو عرف دليلاً واحداً في كل مسئلة وبنى عليه اعتقاده ثم وردت عليه شبهة عجز عن دفعها
ولم يتزلزل اعتقاده بل بقي مصرا عليه معتقدا ان تلك شبهة لا حجة وان وراها من يرفعها من متكلمي اهل الاسلام
بقي مومنا وان كان تعارض الادلة يخرج الراي عن حد العلم الى الظن او الشك والوقف ولكن لما كان
هذا الرجل بعي بانيا اعتقاده على دليل يوجب العلم واعتقد ان تلك الشبهة باطلة كان اعتقاده علما لكونه
مبنيا على دليل موجب للعلم وان كان لا يهتدي الى جهة بطلان الشبهة وكيفية دلالة دليله على بطلان الشبهة
فكذا هذا وكذا عند المعتزلة من وجد منه شرط صحة ايمانه وحكم له بالايمان ثم اعترضت عليه بعد ذلك شبهة
ولم يكن عنده من الجواب ما يوجب دفعها لانعدام مرور هذه الشبهة على خاطره فيما مضى من الازمنة ويحتاج
الى التامل فيها ليقف على وجه دفعها لم يبطل ايمانه في هذه المدة وان تعارضت الادلة ولم يهتد الى كيفية
وجه الدفع ولكن لما اعتقد صحة دينه بانيا اعتقاده على دليل واعتقد بطلانها عن دليل يوجب بطلانها
كان اعتقاده علما فان في جميع اضداده وتجلى له به المعلوم فكذا هذا لحصه ان الجهل بتحديد العلم لا ينافي
ثبوت العلم عند وجود سببه كما في حق العامي فكذا الجهل بكيفية دلالة الدليل لا ينافي العلم عند تحقق
دليله وسببه وخبر الصادق سبب للعلم وقد وقع العلم له به لجهله بوجه الدلالة لا يخرج من ان يكون
علما لحقه ان المنظور اليه حال من يقع له العلم فان رجلين لو سمع كل واحد منهما خبرا من عشرة او عشرين
او اكثر جاؤا من اماكن متفرقة في ازمنة مختلفة فسكن قلب احدهما الى هذا الخبر ووقع عنده ان لا تواطؤ
نوعهم من هولاء واضطرب قلب الاخر ووقع عنده انهم ربما سبق منهم التواطؤ كان الاول
عالما والثاني لم يكن عالما فكذا فيما نحن فيه يعتبر حال هذا الذي يثبت عنده المعجزة فان خطر بباله ان موجدها
ربما يكون سفيها يقيم الدليل على يدي الكذاب او غير تام القدرة يجوز في حقه العجز عن التفرقة بين المحق
والمبطل لم يكن هذا عالما بثبوت الرسالة وكون خبره دليلا للعلم قبل التامل في جواز السفه والعجز على من
اوجد الدلالة المعجزة فاما من لم يخطر بباله هذا ولم يتردد قلبه واعتقد صدقه فقد اعتقد عن دليل
فكان عالما وخروج الاول عن كونه عالما لا يوجب خروج هذا اذا سكن اليه واطمان قلبه على صدق الاتي بها
وهذا لان الدليل ثابت في كل واحد منهما الا ان من اعترضت له الشبهة فوقع له الشك وهو مناف للعلم
ولا يثبت العلم ومن لم يثبت له الشك المنافي للعلم كان العلم ثابتا وكذا هذا في حق من اعتقد الدليل انه لم يخطر
بباله الشبهة المولدة للشك او اعترضت ولم يلتفت اليها فلم يحصل له الشك المنافي للعلم حصل له العلم ولو
ولو خطر بباله الشبهة المولدة للشك وقع له الشك انتفى العلم عنه لوجود ما يضاده على ان هذا من الجبائي
منافقة ظاهرة فانه قال في تحديد العلم انه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل وهذا اعتقاد الشيء

او اعترضت ولم يلتفت اليها ولم يحصل له الشك المنافي للعلم حصل له العلم ولو خطر بباله الشبهة المولدة للشك صح

ولله ص

الشيء عن دليل لان خبر المويد بالمعجزة دليل يوجب العلم ومع ذلك لم يجعل هو هذا الاعتقاد علما والله الموفق
واما عامة اهل السنة والجماعة من الفقهاء والمتكلمين فانهم يقولون ان هذا الرجل مامور بالايمان
وقد آمن اذ الايمان هو التصديق وقد وجد منه التصديق فينال الثواب الموعود اذ الثواب ينال
بفضل الله تعالى فيناله من وعده به سواء لحقته المشقة او لم يلحقه وقولهم ان هذا التصديق ليس
بايمان لان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه لم يوجد هذا باطل
لان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق من غير ان يكون ماخوذا من الامان يقال آمن به وآمن له
اي صدقه فان واحدا من عرض الناس لو اخبر بخبر محتمل في العقل لا وجوب له فيه ولا امتناع فصدقه
من لا عهد له بالمخبر فيما مضى من الازمنة لم يمتنع احد من اهل اللغة ان يقول آمن له وان لم يعرف دليل
صحته ولم يدخل نفسه في الامان بل يطلقون ذلك لوجود نفس التصديق منه اياه يدل عليه انك تقول
آمنت لفلان او آمنت به ولو كان هذا ادخال النفس في الامان لكان لا تعلق لهذا الفعل بالمخبر
بل تعلقه بنفس السامع لانه ادخل نفسه في الامان لا المخبر فينبغي ان يقول آمنت نفسي لا ان يقول آمنت
بفلان فاذا قيل آمنت به دل انه عبارة عن التصديق فانه المتعلق بالمخبر الا انه يتعدى الى المفعول بدون
حرف الصلة ولفظ الايمان يتعدى الى المفعول بالصلة وكم من فعل يعديه العرب بالصلة وان كان
يجوز في الاصل التعدية بدون الحرف يقال شكرت لفلان ونصحت له فاذا كان الامر كذلك بطل هذا
الكلام والذي يدل على بطلانه على اصل الاشعري ان عنده يخرج به عن الكفر ولا واسطة بين الكفر والايمان
ولو لم يكن الايمان موجودا لما اندفع به الكفر ثم هذا من الاشعري منافقة ظاهرة حيث اخرجه بهذا من الكفر
وما ادخله في الايمان وهذا منه اثبات المنزلة بين المنزلتين كما فعلت المعتزلة وهو يابى ذلك ثم العجب منه
انه يجعله بمنزلة فساق اهل الملة حيث قال يعذب بقدر ذنبه وهو تركه الاستدلال ثم عاقبة امره الجنة
ولو عفا عنه وادخله الجنة ابتداء جاز وهذا هو حكم الفساق فان كان هو فاسقا لتركه النظر لماذا لم يحكم باسلام
والكبيرة عندنا لا ينافي الاسلام وان لم يكن فعله ايمانا لماذا لم يبق على الكفر وهو لا ينتفي الا بوجود الايمان فاثبات
المنزلة من اين ثم كما ان المعتزلة اخطاوا حيث اثبتوا الخلود في النيران لمن ليس بكافر فكذا الاشعري
اخطا واحيث ادخل الجنة من ليس بمومن لحقه ان الثواب يعرف بوعد الله تعالى والله تعالى وعد
الجنة للمومنين فباي دليل يقول بدخول من ليس بمومن الجنة ولو قال انا لا اقول بانه مومن واقول
انه كافر وهو مخلد في النار فيقال له كيف يكون كافرا وقد تبدل منه التكذيب بالتصديق وانت تقول
ان الايمان هو التصديق والكفر هو التكذيب فان لم تجعل تصديقه ايمانا لانه لم يدخل نفسه في الامان

اي هذا حاد الناس

من الملة ليس

فلما اذا جعلت تصديقه الثابت في الحقيقة تكذيبا وهل هذا الا كجعل السكون حركة والسواد بياضا وكل ذلك مستحيل
متناقض والله الموفق وهذا الكلام على اصول المعتزلة باطل ايضا لان صاحب الكبيرة وجد منه التصديق على وجه
ادخل نفسه في الامان وخرج عن حده وشرطه وهو مع هذا ليس بمومن ومن توجهت عليه شبهة لم يتمكن من دفعها بعد
وهو في طلب وجه الدفع فلا امان له من انعدام الظفر بما يتمكن به من دفعها وما لم يتمكن من ذلك لا يظهر ان ما ذهب
اليه من العقيدة صحيح اذا كون ما علت حججه واظهر اسباب التمويه في غيره واذا لم يظهر ذلك لم يعرف انه لم يكن مكذوبا
فيما اخبر بصحة عقيدته ومع هذا اذا كان في طلب دفعها ولم يضطرب في اعتقاده نقر مومنا دل ان هذا الكلام
فاسد ولا استمرار لمذاهبهم بل هي مذاهب متناقضة ينقض البعض البعض والحمد لله الذي هدانا لدينه القويم
وصراطه المستقيم وما قالوا ان التصديق ينبغي ان يكون عن علم قلنا ومع هذا عند الاشعري بهذا التصديق
يخرج عن الكفر ويستحق الثواب الموعود للمومنين ونحن لا نروم الا هذا اذ غرضنا من هذا اثبات احكام
الاسلام لا اطلاق العبارة اذ لا ينتفع باطلاق التسمية مع انعدام الاحكام ولا ضرورة بزوال التسمية مع
بقاء الاحكام الاسلام ثم نقول له كل عذر لك في اثبات الاحكام فهو عذرنا في اطلاق الاسم تحققه
ان الاستدلال وتحصيل العلم كانا للتوصل بهما الى التصديق الذي هو المقصود المامور به فاذا وصل الى
المقصود واتى بما امر به على جهة كان معتبرا ولا عبرة لانعدام ما ثبت ذريعة له عند حصول المقصود بدونه وكذا
بهذا عند المعتزلة تخرج عن الكفر تحققه انه حالة طلب ما يتمكن به من دفع الشبهة كان مومنا وان انعدم
العلم لثبوت المعارضة للحال لما ذكرنا فكذا هذا وكل ما يعتمدون عليه هناك فهو معتمدنا هنا فان كانوا قالوا
لما اعترضت الشبهة ولم يتمكن للحال من دفعها يكفر وان كان في طلب دفعها فيقال لهم قد اقررتم على انفسكم اولا
ثم على كل رئيس من رؤسائكم ثانيا ثم على كل امام كان في الامة ثالثا بالكفر وبطلان الاعمال مرارا اذ لا يخلو احد من ذلك
في عمره والاحايين ثم نقول لهم ما من رئيس من رؤسائكم الا وقد اعترضت له شبهة لم يتمكن من دفعها وان تكب
لاحلها لما لا اكفره به جميع اهل نحلته فضلا عمن خالفهم فيكون اكلهم كفارا ثم نقول لهم ليس من ضرورة انعدام
العلم انعدام التصديق فانا امنا بالملائكة كلهم وكذا بالكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون
ولا يصدقون على ما قال الله تعالى في علماء اهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فدل ذلك على جواز انفكاك
التصديق عن العلم من الجانبين جميعا ولهذا ايضا جعل الايمان معرفة كما في جعله جهم بن صفوان والتلفيق
بين كلامي عبد القاهر البغدادي من جملة متكلمي اهل الحديث يدل على انه كان يرى هذا الراي ان المقلد
مومن وليس بعالم فانه مال الى جعله مومنا ثم ابطل على الكعبي تحديده للعلم انه اعتقاد الشيء على ما هو به
باعتقاد العامي حدث العالم وثبوت الصانع انه اعتقاد الشيء على ما هو به وليس بعلم فكان مجموع هذين

جمع الاحيان والاحايين جمع حين

النخلة الكذب

اي بذاته

هذين الكلامين دليلا انه كان يجعل المقلد مومنا وان لم يكن له علم بما اعتقده ومن امن به والله الموفق ومنهم
من قال هو عالم لانه وان لم يكن عالما بالدليل لكن لا شك ان الانسان لا يترك دينه الذي هو اعز عنده من نفسه
وماله واهله وولده الا بضرب دليل يبدو له اما من جهة هذا الذي دعاه الى الدين انه لا يكذب او من جهة
الدين لما يرى من محاسنه فيبني اعتقاده عليه وهو يصلح في الجملة دليلا وان كان خبر الواحد محتملا ولكنه
لما بنى اعتقاده عليه ولم يخطر بباله جواز كونه كاذبا وكان المعتقد كما اعتقد فانزل عالما بهذه المسئلة
في حق من كان نشأ في قطر من الاقطار او شاهق جبل من الجبال لم يبلغه الدعوة ولا علم بنبوة
هذه المسئلة فنشأ بين مسلم فدعاه الى الدين وبين له ما يجب اعتقاده واخبر ان رسولا بلغ هذا الدين
عن الله تعالى ودعانا اليه وقد ظهرت على يده المعجزات الناقضات للعادة فصدقه هذا الانسان في جميع ذلك واعتقد
الدين من غير سابقة تامل وتفكر هذا هو الذي اختلفوا فيه فاما اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم و
وصبيانهم العاقلون اهل الامصار والرساتيق والقرى وسكان الصحارى والبراري فكلهم مومنون عارفون
بالله تعالى ووحدانيته وغير ذلك لن يخلو احد منهم عن ضرب استدلال وان كان لا يهتدي الى العبارة عن دليله
ولا يقدر على دفع الشبه المعترضة حتى ان واحدا منهم متى عاين هولا من الاهوال كرعد هائل او هبوب ريح عاصف
او ظلمة راكدة سبح للحال ووصف الله تعالى بكمال القدرة ونفاذ المشية وتمام العلم والحكمة علما منه ان لا تعلق
لهذه الافزاع الا بقدرته التامة ومشيته النافذة وهو الذي خلق السموات بغير عمد ممدودة واطباق مسدودة
وجعل فيها الافلاك الدائرة والنجوم السائرة وخلق الارض وجعل فيها الجبال الراسية وشق فيها الانهار
الجارية على هذا جميع اهل الاسواق والنواحي والقرى والرساتيق والنسوان والعقلاء من الصبيان فلم يكن
في هولاء بين مشايخنا رحمهم الله خلاف ولا بيننا وبين الاشعري وانما الخلاف فيهم بيننا وبين المعتزلة على تحقيق
الحقائق ما مر والحمد لله على التوفيق والهداية

الكلام في حدث العالم

ثم بعد الوقوف على ثبوت الحقائق
وتميز ما هو من اسباب المعارف عما ليس من اسباب المعارف يجب ان يصرف العناية الى الابانة عن حدث العالم
باقسامه من اعراضه واجسامه ولا يمكن الوقوف على ذلك الا بعد معرفة ما ينطلق عليه اسم العالم ومعرفة
اقسامه وماهية كل قسم منه ومعرفة معنى الحدث والقدم فيقدم بيان ذلك كله ليسهل الابانة عما هو الغرض
من الباب وهو معرفة حدث العالم فنقول وبالله التوفيق اما المراد من لفظة العالم عند المتكلمين فهو
جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من الاعيان والاعراض سمي عالما لكونه علما على ثبوت صانع له حي
سميع بصير عليم قدير خارج عن حكمه متعال عما فيه من سمات الحدث وامارات النقصان غير مشابه لشيء من
اقسامه ولا مماثل لجزء من اجزائه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير واما اقسامه فعامة المتكلمين يزعمون

مسلمون

انها اقسام ثلثة جواهر واجسام واعراض والشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله لم يرض بهذه القسمة
لما فيها من عيب التداخل فان الاجسام هي جواهر لانها متركبة منها فاختار بان قال العالم قسمان اعراض
واعيان يعني بالاعراض ما يستحيل قيامه بنفسه وبالاعيان ما يقوم بنفسه ويعني بقوله ما يقوم بنفسه
انه يصح وجوده من غير محل يقوم به لا ما سبق الى وهم الاشعري ان القائم ما يستغني في وجوده عن
غيره ولهذا انكر كون الجواهر قائمة بانفسها وقال لا قائم بالنفس الا الله تعالى واذا كان مرادنا من هذه
اللفظة ما ذكرنا فلا معنى لانكاره لان كل جوهر متركبا كان او غير متركب يصح وجوده في غير محل يقوم به
ولهذا قام جميع العالم لا في محل خلافا لما يقول محمد بن عيسى الملقب ببرغوث ان ذلك لا يجوز ولهذا
زعم ان ليس يجوز ان يخلق الله تعالى اقل من جزئين ليكون احدهما مكانا للآخر وهذا مما فيه من تعجيز الله
تعالى فاسد اذ لو كان احدهما مكانا للآخر ولم يكن للآخر مكان فهذا الذي هو المكان موجود لا في مكان
وهذا عين ما اباه ولو كان كل واحد منهما مكانا للآخر لكان كل واحد منهما متمكنا فيما هو متمكن فيه ومكانا
لما هو مكانه وهو محال والله الموفق واذا عرف ما هو المراد بهذه اللفظة ظهرت صحته وعلم به امتياز العرض
من العين اذ العين ما يصح وجوده لا في محل والعرض يستحيل وجوده لا في محل اذ يعرف ببديهة العقل
استحالة وجود حركة لا بمتحرك غير قائمة به وكذا في السواد والبياض وكل عرض وكثير من المعتزلة
وابن الراوندي اضطروا الى ركوب هذا المحال وجوزوا عرضا حادثا لا في محل ادتهم اليه اصولهم الفاسدة
وما ادى الى المحال محال نبين ذلك عند انتهائنا الى تلك المسائل ان شاء الله تعالى ثم بعد ثبوت هذه
القسمة الاولية نقول تنقسم الاعيان الى غير المتركبة وهي المسماة في عرف المتكلمين جواهر والمتركبة وهي
المسماة في عرفهم اجساما وبهذا يعرف ان كل جسم جوهر واذا عرف هذا التقسيم الجامع لجميع اجزاء العالم
نشتغل ببيان تحديد كل قسم من هذه الاقسام اما الجوهر فهو في اللغة عبارة عن الاصل يقال لفلان جوهر
شريف وهذا ثوب جوهري اي جيد الاصل واما حده فهو انه القائم بالذات القابل للمتضادات هذا
هو حده المتداول فيما بين المتكلمين والمنطقيين ومعنى قولهم القابل للمتضادات انه يصح قبوله المتضادات
على البدل فانه اذا كان السواد قائما به وكان قابلا للمحال صح قبوله لضده على البدل من السواد
وكذا هذا في جميع المتضادات وابو الحسن الاشعري ذكر هذا التحديد بهذه العبارة وهذا منه نقض
لاصله من وجهين احدهما انه كان يقول لا قائم بالذات الا الله تعالى وقد وصف الجوهر بانه القائم
بالذات والآخر ان من اصله ان الحد ينبغي ان يكون مستقلا بصفة واحدة وهو يابى تركيب
الحد من الوصفين فصاعدا ويزعم ان الحد هو الابانة عن حقيقة المحدود والشيء الواحد لن يكون له

[بنفسه]
[اي الى العرض بعرض لا في محل]
[اجساما]
[اي اصل شريف]

الا حقيقة واحدة وغيره من المتكلمين والفلاسفة لا يبالون من تركيب الحد من الوصفين فصاعدا ويقولون
الغرض منه التمييز بين المحدود وجميع اجزائه وبين غيره مما ليس هو ولا جزءا منه من غيره فلا يبالي بعد حصول الغرض
من كونه متركبا من وصفين وزيادة ثم هو مع هذا الاصل ذكر الحد المتركب ولو اكتفى بقوله القابل للمتضادات
لكان كافيا ولم ينتقض بشيء من اصوله وظهرت صحته بالامتحان بالطرد والعكس ولعله قال هذا على طريق المسامحة
وقد قيل في حده انه الجزء الذي لا يقبل التجزية فعلا ولا وهما وقيل هو ما يقبل من كل جنس من الاعراض عرضا
واحدا وقيل ما يشغل الحيز وقيل هو حادث يستغني عن محل واكثر هذه الحدود لا يستمر على اصول اهل البدع
لو اشتغلنا بالابانة عن ذلك لطال الكتاب وخرج عن الغرض المقصود به واما الجسم فعند هشام بن
الحكم هو الموجود اذ لا موجود عنده في الشاهد والغائب الا الجسم وروي عنه انه قال ان الجسم هو القائم
بالذات ولهذا زعم ان الله تعالى جسم لما انه موجود على الحد الاول ولما انه قائم بالذات على الحد الثاني وتبعته
الكرامية في الحد الثاني وزعمت ان الله تعالى جسم لانه قائم بالذات وربما يقولون ان الجسم ما امكن منه
الفعل والله تعالى امكن منه الفعل فكان جسما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ونبين بطلان هذا كله
اذا انتهينا الى الكلام في ابطال قول المجسمة ان شاء الله تعالى واما الجسم فعلى راي الحساب هو ما له الابعاد
الثلاثة ويعنون بالابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق وهم يسمون الجوهر الواحد الذي لا يتجزى فعلا
نقطة ويقولون انه اذا تركب بآخر مثله حدث هناك طول ويسمونه خطا ويقولون في تحديده الخط هو المجتمع
طولا فقط ثم اذا تركبت من الجانب الآخر يسمى سطحا ويقولون السطح ما له طول وعرض ثم اذا قبل تركيبا
آخر من الجانب الاسفل ومن الجانب الاعلى فحصل له عمق وسمك الآن يسمى جسما ويقولون لا يحصل
الجسم باقل من ثمانية اجزاء كل جزء منه نقطة وساعدهم اوائل اصحابنا والمعتزلة باسرهم على هذا وقالوا
الجسم ما له طول وعرض وعمق والشيخ ابو منصور رحمه الله ذكر هذا الحد لا كالمثبت به بل كالمساهل
الملقي زمام كلامه الى الخصم ليقوده الى مرامه ثقة منه بضعفه وعجزه عن مقاومته في محل النزاع والجدال
وقال ان كان الجسم في الشاهد اسم ذي الجهات او اسم محتمل النهايات او اسم ذي الابعاد الثلاثة فغير جائز القول به
في الله سبحانه وتعالى وربما يشير في اثناء كلامه الى معنى التاليف وذلك لان من دابه لا يشتغل بتعريف حقيقة
شيء ما اذا لم يكن به الى ذلك حاجة في امر دينه وهذا من هذا القبيل فان الجسم لا بد انه اسم لما له تركيب فبعد ذلك
لا فرق في استحالته على الله تعالى بين ان يكون اسما لمطلق التركيب ام لتركيب مخصوص يحصل به الابعاد الثلاثة
فاما الاشعري فانه اشتغل بالبحث عن ذلك فزعم انه لا يصلح ان يكون اسما لما حصل له التركيب من الاوجه الثلاثة
التي يحصل بها الطول والعرض والعمق لا محالة وهذا لانه لو كان اسما لمجموع الاوجه الثلاثة من التركيب

[ذات]

لكان الوصف منا بالتفضيل لاحد الجسمين على الآخر بقولنا هذا اجسم من ذلك واقعا على زيادة آحاد هذا
في الطول والعرض والعمق جميعا على ذلك ولكن لم يكن اطلاق هذا التفضيل على ذلك عند وجود زيادة تركيب
من جهة بعد من الابعاد الثلاثة التفضيل يوجب زيادة من الجنس الذي يدل عليه مطلق اللفظ بدون صيغة
التفضيل واذا لم يكن كذلك بل استعمل اهل اللغة لفظة التفضيل عند وجود زيادة في احد من الابعاد
الثلاثة دون الباقيين منها دل ان اللفظ ما وضع اسما الا لما له مطلق التركيب ولا حاجة الى ثبوت التركيب
من الاوجه الثلثة كلها لاستحقاق اطلاق هذا الاسم عليه ثم بعد ثبوت هذا المعنى زعم بعض اصحابه
ان الجسم اسم للمؤتلف ولم يرض المحققون بهذه العبارة فانها بصيغتها موضوعة في اللغة على وجه يدل
على ان له مؤلفا يقال الفه فهو مؤلف وذاك مؤتلف وليس في لفظة الجسم ما يدل على ان له مجسما بل الدلالة
على ان له مجسما عقلية لا لغوية والدلالة على ان للمؤتلف مؤلفا لغوية فلم يصلح تحديد الجسم بانه مؤلف او مركب
او مجموع فحده الاشعري بانه المجتمع وربما قيل المؤتلف او المتركب لان هذه الالفاظ لا يدل بصيغتها من حيث
اللغة على ان للمسمى به جامعا او مؤلفا او مركبا كما ان لفظة الجسم لا يدل من حيث اللغة على ان له مجسما فاورد
على اصحابه ان الجوهر اذا تركب بالجوهر قام بكل واحد منهما تركب واجتماع وايتلاف على حدة لان العرض الواحد
لا يقوم بمحلين ومن جوز ذلك من متاخري المعتزلة فقد ارتكب محالا على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى
واذا كان قام بكل جوهر ايتلاف وكان كل جوهر في نفسه مؤتلفا وهما جوهران فكانا مؤتلفين فينبغي ان يكونا
جسمين ويكون كل واحد جوهر على حياله جسما فاذا هو جوهر واحد كان جسما وانتم تابون هذا فتفرق اصحابه
في ذلك فمنهم من التزم هكذا وقال نعم كل جوهر هو جسم ولكن بشرط قيام التالف به اذ سواه اسم للمتالف وليس
مع شرط كثرة الاجزاء اذ هو ليس باسم للتكثير وعند الانفكاك عن صاحبه لا يسمى جسما لا لانفراده بل لتعريه
عن صفة الايتلاف القائمة به ومنهم من قال ان كل جوهر وان قام به الايتلاف لا يسمى جسما بل المؤتلفان
بمجموعهما جسم واحد ولم يرض في تحديد الجسم القول بانه المؤتلف بل قال الجسم هو المؤتلفان فصاعدا
واذا عرف هذا عرف ان من اجزاء العالم ما هو جسم كما فيه من الجواهر المتركبة بحيث لا يحصى كثرة والله
الموفق واما العرض فهو في موضوع اللغة اسم لما لا دوام له ولا ثبات يقال عرض لفلان مهم وفلان
في عارض شغل او مرض ولهذا سمي السحاب عارضا على ما قال الله تعالى خبرا عن قوم عاد هذا عارض ممطرنا
وهو في عرف المتكلمين اسم للصفات القائمة للمحدثات زايدة على ذواتها كالالوان والاكوان والطعوم
والروائح واشباه ذلك واختلفت عبارات المتكلمين في تحديده فقال بعضهم العرض ما يستحيل بقاؤه
وقيل ما يوجد بالجوهر وقيل ما يقوم بالجوهر وقيل ما لا يبقى زمانين وقيل هو ما يستحيل وجوده الا من عدمين وذكر

اوجه

حالة انفراده

وذكر الاشعري في بعض كتبه انه ما يعترض على غيره ويبطل من غير بطلان محله وهو حد صحيح غير انه ناقض اصله حيث
جعله مركبا من وصفين وقيل انه ما لا يستغني في وجوده عن محل غير انه ان اراد بالوجود الحدوث فهو صحيح وان
اراد به مطلق الوجود فهو منتقض بصفات الله تعالى فلا يستقيم الا على اصول المعتزلة لانكارهم صفات الله تعالى
والله الموفق ثم في هذه الاقسام التي بيناها اختلاف بين المتكلمين فانكر هشام بن الحكم والنظام وكثير
من الاوايل من الحكماء وجود ما سميناه جوهرا وهو الجزء الذي لا يتجزى وزعموا ان الجزء وان قل فهو يتجزى الى ما
لا نهاية له وهذا يؤدي الى ان الخردلة لا يكون اصغر من الجبل ولا يكون الجبل اكبر منها اذ ما لا نهاية لاجزائه لا يكون
اكبر مما لا نهاية لاجزائه اذ الكبر في الاجسام يراد به كثرة الاجزاء او زيادة اجزاء احدهما على الآخر وما لا نهاية له لا يكون
ازيد مما لا نهاية له والقول بان الجبل ليس باعظم من الخردلة انكار المشاهدة فان قالوا ان معلومات الله تعالى
اكثر من مقدوراته لان ذاته معلوم له وليس بمقدور له وان كان لا نهاية لمعلوماته ولا لمقدوراته فثبت بهذا
جواز كون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له قلنا هذا محال لما بينا والمحال لا يصح بالنظاير ثم قيل له ما وجد من معلومات
الله تعالى ومقدوراته محصورة ومعلوماته اكثر فاما ما لم يوجد من معلوماته ومقدوراته فلا نهاية لهما ولا يقال
فيهما ان احدهما اكثر من الاخرى مما ابتنا فيه التزايد والكثرة فهو محصور متناهي وما لا تناهي له لم يثبت فيه
الكثرة فبطلت المعارضة ونقول لهم من الذي خلق الاجتماع في اجزاء هذا الجسم المعين فلا بد من ان يقولوا
الله تعالى فيقال لهم وهل يقدر على رفع الاجتماع وتخليق الافتراق بدلا عن الاجتماع فان قالوا لا فقد عجزوا
الله سبحانه وتعالى عن اعدام ما خلقه من الاعراض وتخليق ضده بدله وان قالوا نعم قلنا اذا ارتفع
الاجتماع عن الاجزاء لم يبق جزء قابلا للتجزي اذ القابل للتجزي ما كان مجتمعا في نفسه وما ليس بمجتمع فليس بقابل
للتجزي فاذا بقي كل جزء غير قابل للتجزي كانت اجزاء لا يتجزى وهي المعنية بقولنا جواهر وهذه مسألة عظيمة فيها
حجج كثيرة وشبه جمة صنف المتكلمون فيها تصانيف من الجانبين فلا حاجة بنا الى ايراد ذلك على ان كتابنا
هذا لا يتسع للكلام في مثل تلك المسائل فاعرضنا عن ذكر ذلك ايثارا للتخفيف وبالله التوفيق وكذا ضرار بن
عمرو البصري رئيس الضرارية والحسين بن محمد النجار البصري رئيس النجارية انكرا وجود ما وراء الاعراض في
العالم فانهما زعما ان العالم اجسام واعراض وان الاجسام اعراض مجتمعة اجتمعت فاحتملت اعراضا
سواها ثم الجسم عندهم يتركب من الاعراض التي لا يخلو الجسم منها ومن اضدادها كاللون والطعم والرائحة
والحيوة والموت والطبايع الاربع فاما ما يخلو الجسم منها في الجملة كالعلم والقدرة والكلام وغير ذلك
فليس من ابعاض الجسم ثم عندهم ان الجسم الذي يقبل التجزي كل جزء منه جسم فاذا بلغ في التجزي نهاية
لا يحتمل التجزي بعد هذا لا بالفعل ولا في الوهم فلذلك عندهم جسم وهو الذي بينا انه هو الجوهر عند عامة

المتكلمين القائلين بعدم تجزي الجزء وانما سموه جسما لانه وان لم يكن متركبا في نفسه من الاجزاء القايمة بذاتها فهو متركب
من الاعراض التي قد ذكرناها وهولاء غير القائلين بعدم تجزي الجزء وغيرهم قالوا بانه متركب من الاعراض
واحالوا وجود ابعاض الجسم متعرية وسموا ما لا يتجزى من الاجزاء جسما لتركبه من اعراض شتى وبالوقوف
على استحالة تركب الاعراض وقبولها اعراضا اخر واستحالة بقايها في انفسها يعرف بطلان هذا المذهب والشيخ
ابو منصور رحمه الله وان ركن الى هذا القول قليل ركون لما زعم ارباب هذا القول ان اثبات شي قايم
بالذات في الشاهد ليس بمتركب من هذه الاعراض التي عددناها خروج عن الحس اذ لا ادراك لشي بالحواس
سوى هذه الاعراض التي عددناها فقضى لهذا الراي بضرب رجحان الا انه مع هذا لم يرض به لنفسه مذهبا
فانه نص في كتاب المقالات وقال في الكلام في هذه الاقاويل سواهم الكف عنه اسلم لما لم يعرف فيه فضل
في الجهل به تضييع وهذا لان المشهور من مذاهب اصحابنا رحمهم الله انهم لا يشتغلون بالبحث عن حقايق
الاشيا التي لا حاجة بهم الى معرفتها في تصحيح اصول الدين وهذا من هذا القبيل اذ الحاجة في اثبات الى اثبات
الاعراض واستحالة انفكاك ما قام بالذات من اجزاء العالم عنها والاستدلال بذلك على حدوث الكل
فاما معرفة كون ما قام بالذات من ذلك شيئا ورا هذه الاعراض ام راجعا الى هذه الاعراض التي
لا ينفك عنها الجسم فلا حاجة بنا الى معرفته والله الموفق هذا هو الكلام في الجواهر والاجسام فاما الكلام
في الاعراض فنقول ان الاعراض ثابتة عند اكثر العقلاء وهي الالوان والاكوان والطعوم والروايح
والعلوم والقدر والارادات والاعتقادات والشكوك والرطوبات واليبوسات وغيرها وهي عند التحصيل
قريبة من ثلاثين نوعا في اكثرها نزاع بين مثبتيها ونفاتها اصلا طوايف الدهرية والسوفسطائية وابو بكر الاصم
من جملة المعتزلة ويجب صرف العناية الى اقامة الدليل على ثبوتها معاني غير الجواهر اذ ثبوتها يتوصل
الى اثبات حدث العالم فنقول الدليل على ثبوتها انا نرى جسما اسود ثم رايناه ابيض وعين ذلك الجسم
باق فنقول اما ان كان اسود لذاته واما ان كان اسود لمعنى غير الذات فان كان اسود لذاته
ان يتصور ان لا يبقى اسود فذاته الذي هو علة اتصافه بكونه اسود قايم ولا جاز ايضا ان يصير
ابيض وذاته الذي هو علة كونه اسود موجود وكذا اذا صار ابيض اما ان صار ابيض لذاته واما ان صار
ابيض لمعنى غير ذاته ولا جاز ان صار ابيض لذاته لما ان هذا الذات كان موجودا ولم يكن متصفا بكونه
ابيض وحيث صار ابيض مع بقا الذات الذي كان اسود دل انه ما صار ابيض لذاته ولا كان قبل
هذا اسود لذاته بل كان اسود لمعنى انعدم والذات باق وصار ابيض لمعنى حدث والذات غير حادث
في هذه الحالة فكان هذا دليلا على ثبوت الاعراض ولا يقال انه كان اسود لا لذاته ولا لمعنى لان هذا

لان هذا النفي والنفي لا يوجب الاختصاص باحد الوصفين فيقتضي هذا ان لا يكون كونه اسود حال كونه اسود اولى من كونه
ابيض وهذا محال ولا يقال بانه يكون اسود لعينه ولمعنى لانك اذا قلت لعينه يوجب ان لا يكون لمعنى واذا قلت لمعنى
يوجب ان لا يكون لعينه اذ الحكم العقلي لا يثبت الا بعلة واحدة فيصير في التقدير كانك قلت كان اسود لا
لعينه ولا لمعنى وقد بينا فساده معا ان في هذا اعترافا منك بثبوت معنى والى هذا ندعوك ولا يقال كان اسود
لجعل جاعل لان جعل الجاعل لا يخلو اما ان يكون لاجل جعله ذاته مقتضيا لكونه اسود او لاجل جعله معنى مقتضيا
لذلك فال الامر الى ما قلنا من كونه اسود لذاته او لمعنى ولا يقال كان اسود لكونه على حال لان تلك الحالة
اما ان يكون عايدة الى الذات او الى ما ليس بعين الذات ولا واسطة بينهما فال الامر الى ما بينا فان قالوا
السواد اذا وجد في محل هل كان من الجايز بان كان وجد في محل اخر على البدل فان قلتم لا فقد تركتم اصلكم لان من
قولكم جواز ذلك وان قلتم كان ذلك جايزا قلنا اختصاصه بهذا المحل مع جواز اختصاصه بمحل اخر كان لذاته ام لمعنى
فان قلتم لذاته فقد ناقضتم لانكم قلتم بجواز وجود عين هذا الذات في غير هذا المحل وان قلتم لمعنى فقد اثبتم
للسواد معنى قايما به ووقعتم في المحال لان قيام العرض بالعرض غير جايز عند القائلين بثبوت الاعراض
وان قلتم اختص بهذا المحل مع جواز ان لا يكون مختصا به لا لذاته ولا لمعنى فقد هدمتم دليلكم وابطلتم
حجتكم اجبنا عن ذلك بان كثيرا من المتكلمين قالوا ان السواد اختص بهذا المحل لعينه ولا يتصور وجوده
الا مختصا بهذا المحل حتى قالوا ان الله تعالى لو اعاد هذا السواد بعد العدم لاعاده في هذا المحل لا في غيره
لاقتضاء عين السواد ذلك فيسقط هذا السؤال على هذا الاصل وظهر الفرق لان الاسود وجد بعد ذلك
ابيض على ما قررنا وهذا [illegible] ومن المتكلمين من قال ان السواد يقتضي لذاته محلا ما وكذا كل عرض فاما
العرض لا يقتضي ان محله زيد او عمرو لانه اضافة وهي لا تعلل انما الحكم هو الذي يعلل الا ترى انا اذا قلنا
الاسود اسود بسواد لزم ان لا يوجد اسود الا بسواد ولا يجوز ان يقال هو اسود بهذا السواد
فانه يوجب ان لا يصير اسود بسواد اخر وهذا محال فظهر بهذا ان مطلق الحكم يعلل لا الاضافة واذا كان
كذلك كان الحكم المطلق للسواد انه يقتضي محلا مطلقا وذلك من موجبات ذات السواد فلا يوجد السواد
الا وجد اقتضاؤه وذلك من غير اعتبار المحل المخصوص لان ذلك من باب الاضافة وعرض ما لا تقتضيه
على ما قررنا وفيما نحن فيه ابطلنا ان يكون كونه اسود من مقتضيات ذاته فلا بد من ان يكون من مقتضيات
المعنى والله الموفق وعلى هذا اسولة من تامل عرف جوابها فاعرضنا عن ذكرها مخافة الاطالة وهذا
الالزام ثابت في جميع الاعراض التي تتعاقب هي واضدادها على محل واحد ويقال لهم اليس ان من
امن كان مطيعا وينال الثواب ومن كفر كان عاصيا ويستحق العقاب وكذا كل طاعة ومعصية

افيتعلق كل ذلك بوجود ذاته ام بوجود معنى وراء ذاته فان قال بذاته بان بهته وظهرت مكابرته وان قال
بمعنى وراء ذاته فقد ترك مذهبه وانقاد للحق ويقال له يعنى للاصم الامور بالايمان وغيره من الطاعات
الامور بتحصيل نفسه ام بتحصيل معنى غير نفسه فان قال بالاول ظهر عناده وان قال بالثاني فقد ترك مذهبه
وكذا نشتم غيره بسخط ومدحه برضيه والرضا والسخط لا يتعلقان بذات المادح والشاتم ولا رضاه
وسخطه برجعان الى ذاته وعرف بهذا ان انكار الاعراض من قبيل جحود الضرورات وانكار البديهيات
وكذا يقال له ما حد المفترى فلا بد من ان يكون يقول ثمانون وفي حد الزنا لا بد من ان يقول مائة ولا بد
من ان يعترف ان الماية ازيد من الثمانين بعشرين وليس الضارب بمتعدد ولا المضروب ولا السوط
الذي هو آلة الضرب فلو لم يكن للضرب الذي هو عرض وجود لكان لا شيء اكبر من لا شيء بعشرين وهذا مما
لا يخفى بطلانه على المجانين فضلا عن العقلاء وكذا هذا في اعداد ركعات الصلوة والله الموفق واذا عرف ان العالم
باسره ما ذكرنا من الاعراض والاعيان متركبة وغير متركبة لا يوجد للعالم قسم الا وهو داخل
تحت ما ذكرنا سفليا كان او علويا جمادا كان او ناميا نباتا كان او حيوانا عجميا كان او ناطقا اذ لا واسطة
بين ما يقوم بنفسه وبين ما لا يقوم بنفسه فبعد ذلك نحتاج الى معرفة حد القديم وحد المحدث فنقول
القديم ما لا اول لوجوده وهذا الحد للاشعري وهو المختار عند المعتزلة ايضا لما انه تعالى هو موصوف
وعندهم لا يوصف هو بما هو معنى وراء الذات وقال عبد الله بن سعيد القطان القديم من له قدم
ونشا عن اختلاف التحديد بين عبد الله بن سعيد وبين الاشعري خلاف في ان صفات الله تعالى هل يوصف
بانها قديمة فالاشعري يصفها بذلك لما انه لا اول لوجودها وعبد الله بن سعيد مع قدماء اصحابنا يمتنعون
عن ذلك لاستحالة قيام القدم وهو صفة بما وراءها من الصفات اذ الصفة لا يقوم بها صفة فان كانوا
قالوا لا ابتدا لوجودها فكان هذا اختلافا في العبارة فاما المحدث فهو ما لوجوده ابتداء ويقال هو
ما لوجوده اول وقيل هو المبتدا في الوجود وقيل هو ما تاخر بوجوده عن الازلي ومعنى العبارات
كلها تبنى عن معنى واحد ثم قد يطلق اسم القديم على ما لوجوده ابتدا فيقال بناء قديم وشيخ قديم
ويراد به التقدم في الوجود على غيره بشرط المبالغة وهذا النوع ليس بمراد بالتكلم في العالم انه
قديم ام محدث والله الموفق واذا عرف انحصار جميع اجزاء العالم على ما بينا من الاقسام وعرف
القديم والمحدث فنقول افترق الناس في امر العالم على اقسام ثلاثة قال بعضهم وهم اهل الحق
انه بجميع اقسامه واجزائه محدث كاين بعد ان لم يكن فكان حديث الطينة والصنعة وقال بعض
الناس هو قديم الطينة والصنعة لا ابتدا لشيء منه البتة عرضا كان او جوهرا بل هو بجميع اقسامه لم يزل

لم يزل ولا يزال وهو لا يسمون لم يزل ثم وقال بعضهم العالم قديم الطينة حديث الصنعة ثم افترق القائلون
بقدم الطينة والصنعة جميعا فقالت طائفة منهم هو قديم ولم يزل على ما نشاهده ولا يزال ابدا كذلك ولا
محدث له ولا مكون لاستغناء القديم عما يتعلق وجوده به اذ هو المستغني بوجوده عن غيره وشبهتهم
انهم قالوا لو كان العالم محدثا لصار موجودا بايجاد غيره اياه ولو كان كذلك لكان الايجاد اما ذات
الموجد القديم واما ذات الموجد المحدث واما معنى هو غيرها ولا جائز ان يكون ذات الموجد القديم
لانه يقتضي وجوده في الازل لوجود ما هو ايجاده ووجود الحادث في الازل محال وكذا تعلق وجود ما هو
موجود في الازل بالايجاد محال وان كان الايجاد ذاته والايجاد هو الموجد والاحداث هو المحدث فاذا
لا تعلق لوجود العالم بغيره فكان قديما وان كان الايجاد معنى وراء الموجد والعالم فهو اما ان يكون
قائما بنفسه واما ان يكون قائما بغيره ومحال قيامه بنفسه لكونه صفة في نفسه وقيامه بغيره ممتنع الى قيامه
بالموجد او الموجد وقيامه بالموجد الحادث محال لما فيه من اخراج القديم من ان يكون موجدا اياه وقيامه
بالموجد ممتنع الى كون الايجاد قديما وكونه حديثا فان كان حديثا فالقديم ليس بمحل للحوادث وان كان قديما
فقدمه يقتضي قدم الموجد الحادث والقديم يستحيل تعلق وجوده بغيره واذا كان كونه محدثا ينقسم الى هذه الاقسام
وهي باطلة دل ان القول بحدوث العالم او حدوث شيء من اجزائه باطل وكذا لو جاز عدم العالم اما ان كان
اعدام القديم اياه معنى غيره من اجل وجوده ينعدم واما ان كان اعدام العالم هو هو فان كان غيره
فان كان الاعدام قديما فيقتضي انعدامه من الاصل ولا يتصور وجوده وحين رأينا موجودا كان الحس
والعيان مبطلا كون الاعدام قديما وان كان الاعدام حديثا اما ان كان هو عين العالم واما ان كان
غيره فان كان غيره فاذا فسد ان يعدم جميع العالم حتى لا يبقى حادث اذ هذا الذي به عدم العالم حادث
وكل حادث فهو من اجزاء العالم ولو اراد اعدام هذا لا بد من حادث آخر هكذا الى لا نهاية وان كان
اعدام العالم هو عين العالم فالعالم اذا معدوم لوجود اعدامه موجود لحصوله وثبوته في الحس فهو
اذا معدوم موجود ويكون معنى قولنا وجد العالم اي عدم وكذا ايجاد العالم اذا كان هو العالم عند
الكثير كم على ما ذهب اليه النجارية والاشعرية واكثر المعتزلة كان ايجاد العالم هو هو واعدامه هو هو
فاذا ايجاده اعدامه واعدامه ايجاده فمتى اوجده الموجد فقد اعدمه ومتى اعدمه فقد اوجده
فكان موجودا عند اعدامه معدوما عند ايجاده وهذا خلف من القول بل هو دخول في السوفسطائية
ولهذا جعل الجاحظ القول بعدم الاجسام مستحيلا واخرج اعدامها عن مقدور الله تعالى واذا كان
كذلك فقد ثبت قدم العالم بجميع اجزائه وتحقق استحالة عدم جميع اجزائه ايضا وهذا هو شبهة

هذه الطايفة على الخصوص وقالت طايفة اخرى منهم بل العالم مصنوع وله صانع لعالم دلالة كونه بغيره لابنفسه
غير انه قديم لقدم صانعه لان صانعه علة لكونه والمعلول لا يفارق العلة ولا يتاخر عنه وبعضهم قالوا سبب وجود
العالم جود الباري وجوده ازلي لاستحالة البخل عليه في الازل فيقتضي قدم جوده قدم ما تعلق وجوده
بجوده وهولاء يتقولون في تسبيحهم سبحان من جوده سبب وجود كل موجود وبعضهم يقولون كان الباري
جل وعلا في الازل عالما بالعالم موجودا لان علمه قديم لاستحالة الجهل عليه وقدم علمه يقتضي قدم معلومه
ومنهم من قال القديم كان لهم لم يزل حكيما فاقتضي ذلك وجود حكمته وهو العالم في الاول وقال بعضهم
انه تعالى كان في الازل قادرا على الفعل ولا مانع له عن الفعل فلا معني لتاخر فعله هذا هو مقالة القائلين
بكون العالم بجميع اجزائه قديما وقال جماعة منهم العالم حادث لكنه من اصل قديم له واختلف هولاء في اصل
القديم منهم من قال هو الهيولي ويعنون الهيولي بما يصف اهل التوحيد الله انه موجود ليس له كمية ولا
كيفية ولم يقترن به شيء من سمات الحدث ثم يقولون حلت به الصنعة واعترضت فيه الاعراض فحدث منه
العالم ثم من اصحاب الهيولي من يزعم ان حدوث الاعراض لم يكن بصانع اذ لا صانع ولا قديم غير الهيولي
ومنهم من زعم ان صانع العالم هو الذي احدث منه العالم باحداث الصنعة والاعراض فيه ومنهم من زعم
ان اصل العالم هو الطبايع الاربع البسيطة اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتركب العالم من
الاربع القديمة ونسب بعض الناس هذا القول الي جالينوس وانكر كثير من الناس نسبة هذا القول اليه
وقالوا انه كان يقول بحدوث العالم وثبوت الصانع القديم والمذهب ثبوت المعاد ونفيه ومنهم من
زعم ان اصل العالم الطبايع المركبة وهي النار والماء والارض والهواء ويسمونها العناصر وقد يسمونها
الاسطقسات وشبهة هولاء كلهم ان وجود الشيء لا من شيء محال وكل صانع يصنع في محل لا ان يوجد المحل اصلا
عمدة اقاويل هولاء ولهم اقاويل مختلفة جارية مجري الفروع لهذه فاعرضنا عن ذكرها لخروجها عما هو شرط
كتابنا هذا ونبين فساد هذه الاقاويل بعدما اقمنا الدلالة علي كون العالم بجميع اقسامه محدثا ان شاء الله تعالى

فصل وبعد وقوفنا علي جميع اجزاء العالم وعلي اقاويل القائلين بتقدم العالم او قدم شيء من اجزائه
يجب ان نصرف العناية الي اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه فنقول انا اثبتنا بالدليل ان من اجزاء العالم
ما هو عرض ومنه ما هو عين وليس وراء هذين القسمين شيء آخر من اجزاء العالم فيجب ان نبحث عن كل واحد
من القسمين انه قديم هو ام محدث فبدأنا بالاعراض فتاملنا فيها فرايناها محدثة وذلك لانا راينا ساكنا
تحرك بعد سكونه وقد اقمنا الدلالة علي كون الحركة والسكون عرضين فكان السكون قايما بالجسم حين
كان ساكنا وقد حدثت فيه الحركة بعد ما صار متحركا والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا فحدثت

المشهور عن جالينوس التوقف في القول بحدوث العالم وقدمه وثبوت الصانع وعدمه ونفي الطبايع ح

فحدثت الآن فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة والسكون كان موجودا وقد انعدم حين حدثت الحركة فعلم
انه كان محدثا حتى قبل العدم لان القديم مما يستحيل عليه العدم وهذا لان القديم ينبغي ان يكون واجب الوجود
لانه لو لم يكن واجب الوجود لكان جايز الوجود او ممتنع الوجود اذ لا قسمة ما تخطر بالبال ثبوته وراء هذه الاقسام
اعني انه اما ان يكون واجب الوجود واما ان يكون جايز الوجود واما ان يكون ممتنع الوجود وبطل كون
القديم ممتنع الوجود لان وجوده قد تحقق ومحال تحقق وجود ما هو ممتنع الوجود لما فيه من اجتماع الجواز
والامتناع وليس بجايز ايضا ان يقال انه جايز الوجود لانه لو كان جايز الوجود لكان جايز العدم لاستحالة
القول بكون ما يمتنع عدمه جايز الوجود بل هو واجب الوجود ضرورة فلو كان جايز الوجود لكان
جايز العدم واذا كان الوجود والعدم كل واحد منهما في حيز الجواز ثم تخصص احدهما بالتحقق لا بتخصيص مخصص
كان محدثا اذ المحدث هو الذي يتعلق وجوده بايجاد غيره فاما القديم مستغني في وجوده عن غيره فاذا ثبت
انه ليس بجايز الوجود وعلم ايضا انه ليس بجايز العدم علم انه واجب الوجود واذا كان واجب الوجود
كان ممتنع العدم واذا قبل السكون العدم دل انه ما كان ممتنع العدم واذا ثبت هذا ثبت انه كان جايز
الوجود لا واجب الوجود واذا ثبت انه كان جايز الوجود دل ان وجوده تعلق بغيره واذا تعلق وجوده
بغيره دل انه ليس بقديم واذا عرف هذا علم كون السكون محدثا بهذا الاستدلال وعلم حدوث الحركة بالحس
والمشاهدة وكذا هذا في جميع الاعراض المتعاقبة فان قيل هذا الكلام انما يستقيم ان لو ثبت ان القديم
واجب الوجود لذاته فلم قلتم ذلك وما انكرتم انه واجب الوجود لمعني ثم يبطل ذلك المعني فيخرج من ان يكون
واجب الوجود فيجوز حينيذ عليه العدم قلنا لا يجوز ان يكون واجب الوجود لمعني لانه لو كان كذلك
لكان ذلك المعني منقسما الي واجب الوجود وجايز الوجود فان كان واجب الوجود لكان لا يخلو
اما ان يكون كان واجب الوجود لذاته واما ان كان واجب الوجود لمعني ثم ان كان كذلك لمعني
فالكلام في المعني كذلك الي ان يتسلسل الي غير نهاية وذا باطل وان كان ذلك المعني واجب الوجود
لذاته فكان جعل الذات واجب الوجود لذاته اولي ولو كان ذلك المعني جايز الوجود لكان جايز
العدم وكان محدثا وكان القديم قبل حدوثه اما جايز الوجود واما واجب الوجود ومحال ان يكون
جايز الوجود فكان واجب الوجود فوجب ان يكون واجب الوجود لذاته لا لمعني لما مر في المعني الاول
وبالله التوفيق ووراء هذا دلايل تدل علي استحالة العدم علي القديم تركنا ذكرها مخافة التطويل فان قيل
هذا انما يستقيم ان لو ثبت عدم السكون وحدوث الحركة وهذا ممنوع قلنا لو لم ينعدم السكون وقد
وجدت الحركة لكان الجسم ساكنا متحركا وكذلك لو كانت الحركة موجودة قبل هذا لكان الجسم ساكنا

وما كان وجوده مخصص مخصوص م

وكون ما قامت به الحركة ساكناً محال وبعد ما صار متحركاً لو كان السكون موجوداً فيه لما جاز متحركاً لان كون ما قام
السكون متحركاً محال واذا كان كذلك علم ان السكون قد انعدم وان الحركة قد حدثت فان قيل ما انكرتم ان السكون
لم ينعدم بل انتقل الى محل اخر وان الحركة لم تحدث بل انتقلت الى هذا الجسم عن محل آخر قلنا هذا محال لان
الانتقال من محل الى محل للسكون يكون حركة وقيام الحركة بالحركة محال وكذلك قيام الحركة بالسكون محال فلا يجوز
انتقال الحركة ولا انتقال السكون من محل الى محل على انكم وان ركبتم هذا المحال وخرجتم عن المعقول لم ينفعكم
هذا لانا نقول لكم اذا انتقل الحركة من محل الى محل وصارت متحركة وكذا السكون اذا انتقل وصار متحركاً كانت
هذه الحركة موجودة في الحركة والسكون وقت كونهما في المكان الاول ام حدثت فان قلتم كانت موجودة
فقد ادعيتم محالاً حيث جعلتم الحركة قائمة بالجسم الاول مع وجود انتقالها عنه الى غيره والقول بحلول
الشيء ثانياً في محل مع انتقاله عنه محال وان قلتم حدثت تلك الحركة فقد اقررتم بحدوث شيء من الاعراض
فان قلتم قيل ما انكرتم ان السكون كان ظاهراً في الجسم فكمن فيه والحركة كانت كامنة وظهرت فكان الجسم ساكناً
غير متحرك لكون السكون ظاهراً وكون الحركة كامناً ولما انقلب الامر صار متحركاً ولم يبق ساكناً قيل ان كان
الكمون والظهور بالانتقال من بعض اجزاء الجسم الى بعض الاجزاء لزمكم جميع ما الزمناكم في السؤال الاول
وان لم يكن بالانتقال فاذاً محل السكون والحركة واحد فيكون فيه جمع بين الضدين وفيه كون ما قام به السكون
متحركاً وكون ما قامت به الحركة ساكناً وهذا كله محال ممتنع ثم نقول ما كان ظاهراً فكمن فقد انعدم فيه الظهور
وحدث الكمون وكذا ما كان كامناً فقد انعدم فيه الكمون وحدث الظهور وفيه ما اردناه من اثبات الاعراض
ولم ينفعكم ركوب هذه المحالات وكذا لزمكم قيام الكمون والظهور بالحركة والسكون وقيام العرض بالعرض
محال لانه لو جاز قيام الثاني بالاول لجاز قيام الثالث بالثاني وكذا قيام الرابع بالثالث فيتسلسل
الى غير نهاية وكذا ما لا يستقل بذاته ولا يتصور قيامه بنفسه مستغنياً عن محل عنه يستحيل حمله لغيره
يحله
ولو قلتم ان الظهور والكمون ليسا بمعنيين زائدين على ذات الحركة والسكون ادعيتم ما هو محال لان السكون
ان كان ظاهراً لذاته فلا يتصور صيرورته كامناً مع قيام الذات الذي هو علة كونه ظاهراً وكذا لو كان
كامناً لذاته حين صار كامناً لكان هذا الذات قبل ذلك موجوداً فكان ينبغي ان يكون حينئذ كامناً ولان فيه
جعل شيء واحد كامناً لذاته ظاهراً لذاته وهو محال وكذا هذا الالزام في جانب الحركة وكل دليل اقمنا
على اثبات الاعراض فذلك الدليل يدل على ان الكمون والظهور معنيين زائدين على الذات وفي
ثبوتهما معنيين زائدين على الذات فساد كون الحركة والسكون كامنين وفي فساد ذلك ثبوت حدوث
الحركة وثبوت حدوث السكون بالاستدلال والله الموفق لان جميع اجناس الاعراض مستحيلة البقاء ودعوى

قدم ما لا يتصور بقاؤه محال ونقيم الدلالة على استحالة بقائها اذا انتهينا الى مسئلة الاستطاعة ان
شاء الله **فصل** ثم اذا ثبت حدوث الاعراض ونقتصر تأملنا بعد ذلك في حال الاعيان فوجدناها
غير متعرية عن الاعراض التي ثبت حدوثها مما لا شبهة فيه من الدليل ثم تأملنا فوجدنا تعريها عن الاعراض
وخلوها عنها ممتنعاً مستحيلاً وذلك لانا رأينا الاجتماع والافتراق معنيين وراء المفترق والمجتمع وكذا
الحركة والسكون على ما بينا في فصل اثبات الاعراض ثم رأينا ان الاجتماع تماس الجوهرين بحيث لا يكون
بينهما مكان والافتراق تباين جوهرين حتى يكون بينهما ثالث مكان وقيل الاجتماع كون جوهرين بجنب
جوهر بحيث ليس بينهما حيز والافتراق كون جوهر لا بجنب جوهر والحركة هي الانتقال من مكان
الى مكان والسكون هو القرار في مكان زمانين فصاعداً ثم رأينا ان وجود جوهرين لا يخلو اما
من ان يكون بينهما حيز او لا يكون ومن ان يكون كل واحد منهما بحيث صاحبه او يكون لا بجنب صاحبه
ولا يتصور بين هاتين الحالتين واسطة فكان اذاً خلو الجوهرين عن الاجتماع والافتراق محالاً وكذا
عن الحركة والسكون لان المتمكن في مكان اما ان ينتقل عنه فيكون متحركاً واما ان يستقر فيه فيكون
ساكناً ولا واسطة بينهما فاذا كان خلو الجوهر عنهما جميعاً محالاً فان قيل اليس ان الجوهر عندكم في اول
احوال وجوده يكون خالياً عن الحركة والسكون جميعاً اذ هو عندكم في حال حدوثه ليس بمتحرك و
لا ساكن فما انكرتم انه في الازل يكون خالياً عنهما قيل عرف ببديهة العقل موفقة لا يعارضها شك
ان الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون لانه اما ان يكون في الزمان الثاني في المكان
الذي كان فيه في الزمان الاول واما ان يكون في غيره فان كان في المكان الاول فهذا سكون فان
كان في المكان الثاني فهذا حركة ولا يتصور خلوه عن ذلك فاما في اول احوال وجوده فتلك حالة
واحدة لم تتصل بها حالة اخرى ليكون فيها في المكان الاول فيكون ساكناً او في مكان آخر فيكون متحركاً
وفي حالة البقاء الحكم بخلافه يوضحه ان الحركة هي كونان في مكانين والسكون كونان في مكان واحد وفي الحالة
الاولى لم يتصور الا كون واحد وهو ليس بحركة ولا سكون فاما في حالة البقاء فيوجد كونان فلا بد
من ان يكون حركة او سكوناً فان سلمتم للجوهر حالة الحدوث فقد اقررتم بحدوث الجواهر فوقعت لنا
الغنية عن اثباته بالدليل وان لم تسلموا ذلك فلم يتصور عندكم خلو الجواهر عن الحركة او السكون
على ان عندنا في اول احوال الوجود لن يخلو الجواهر عن الكون وهو عرض ان كان خالياً عن الحركة
والسكون لما ان كل واحد منهما عرضان وهما كونان ويستحيل وجود كونين في حالة واحدة ووجود
كون واحد كافٍ لاستحالة خلوه عن العرض فان قيل لو اوجد الله اول ما اوجد جوهراً واحداً لكان خالياً

عن الحركة والسكون لانعدام المكان وكذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام ما يكون بجنبه او لا بجنبه قلت فهذا
الالزام ما علي من انكر حدوث الاجسام وادعي قدم جميع اجرام العالم فعلنا ان وجود الجوهرين لا يخلو من
الاجتماع والافتراق وكذا وجود المكان والمتمكن في زمانين لا يخلو عن الحركة او السكون لئلا يلزم الدهري استحالة
خلو اجرام العالم واجسامه عن الاعراض فاما اذا سلم لنا حدوثها كلها فلم يبق لنا حاجة الي اثبات ذلك بواسطة
اثبات استحالة تعريها عن الاعراض علي انا ندعي استحالة تعري الجوهرين عن الاجتماع والافتراق واستحالة
تعري المتمكن في المكان في حال البقاء عن الحركة والسكون ليظهر ان اعيان العالم علي ما نشاهد يمتنع خلوها
عن الاعراض فيستحيل قدمها اذ قدم ما لا يسبق الحادث محال وذلك كما ادعينا فاما نحن فنسلم ان الله تعالي
لو خلق جوهرا واحدا لكان خاليا عن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فاما خلو جوهرين لو خلقهما
الله تعالي عن الاجتماع والافتراق وخلو المكان والمتمكن في حالة البقاء عن الحركة والسكون فمحال والكلام
وقع في هذا ثم نقول لهم لو كانت هذه الاجسام خالية عن الاجتماع والافتراق ثم حدثا فيها اي العرضين اسبق
اليها الاجتماع ام الافتراق فاي العرضين عينوا افتقرا دعوا محالا لان اجتماع ما كان موجودا ولم يكن متفرقا
او افتراق ما كان موجودا ولم يكن مجتمعا محال وبهذا يبطل قول اصحاب الهيولي انها في الازل شيء واحد غير موصوف
بالاجتماع والافتراق فانا نقول لهم اي العرضين اسبق الي الهيولي الاجتماع ام الافتراق فباي الجوابين
اجابوا كان محالا والله الموفق والدليل عليه ان ما يخلو عن عرض من الاعراض اما ان كان خاليا عنه
لذاته كالحركة تخلو عن السواد والسواد عن الحركة وكذا كل عرض اذ يستحيل قبول عرض عرضا اخر يقوم
فكان متعريا عنه لذاته واما ان كان يخلو عنه لا لذاته بل لقيام منافي لذلك العرض في هذا المحل كما يخلو الجسم
عن السواد لقيام البياض به وكذا علي العكس وكذا في الحركة والسكون وكل عرضين متضادين قام احدهما
في محل فخلو الجواهر عن الاعراض في الازل من اي قسم كان الكانت الجواهر خالية عن الاعراض لذاتها
ام كانت متعرية خالية عنها لمعنى فان كانت خالية لذاتها فما بالها قبلت الاعراض من بعد والذات الموجب
للتعري قايم ولو جاز ان تقبل ذات عرضا مع قيام ما يوجب تعريه عنه لجاز ان تقبل الجسم البياض مع قيام
السواد به اذ لا فرق بينهما في ان الموجب للتعري قايم الا ان هناك الموجب هو الذات وهنا الموجب هو معنى
وراء الذات وهذا محال فكذا الاول وان كانت الجواهر متعرية خالية عن الاعراض لمعنى ينافي الاعراض
فلا يخلو الامر اذا حدثت فيها الاعراض من ارتفاع ذلك المعنى او بقائه علي ما كان ومحال حدوث الاعراض
فيها مع وجود المعنى الموجب للتعري لتعريه عنها ولو جاز ذا لجاز اجتماع السواد والبياض وكل متضادين
في محل وان ارتفع ذلك المعنى علم انه كان محدثا لما ان العدم علي القديم محال واذا كان محدثا كان عرضا

١

عرضا والجوهر لا يخلو عنه او عن الاعراض وهو في نفسه عرض فاذا لم يخلو الجوهر عن الاعراض ويستحيل خلوها
عنها والله الموفق ولان استحالة ارتفاع العرضين المتعاقبين اللذين لا واسطة بينهما كالاجتماع والافتراق
عن الجوهرين والحركة والسكون مع وجود المكان والمتمكن عن المحل عن صناعة الكلام وهي ذوق الماهر فيه
كاستحالة اجتماع المتضادين في محل واحد فلو جاز ذا لجاز هذا واذا استحال هذا وامتنع وخرج القول به
عن قضية العقول استحال ذلك وامتنع ايضا والله الموفق فان قيل ان استحال خلو الجواهر عن الاعراض الآن
فلم قلتم انه يستحيل في الازل قلنا لان ما يستحيل لا يتبدل بحال ومن حال ليس ان من قال ان الجمع بين المتضادين
يستحيل للحال وكان غير مستحيل في الازل وكانت الاجسام في الازل مجتمعة متفرقة متحركة ساكنة سودا
بيضا كان قوله مردودا فاسدا في قضية العقول فكذا هذا والله الموفق **فصل** واذا ثبت
استحالة خلو الجواهر عن الاعراض ثبتت استحالة تقدمها علي الاعراض لما ان في تقدمها علي الاعراض خلوها
عنها وقد بينا استحالته واذا ثبت ان الجواهر لا تسبق الاعراض واقمنا الدلالة علي كون الاعراض حادثة
فاذا لم يسبقها الجواهر كانت حادثة لان ما لم يسبق الحادث حادث لان الحادث ما لوجوده ابتدا ما لم يكن
ثم كان وما لم يسبق ما لوجوده ابتدا كان لوجوده ابتدا ايضا اذ لو لم يكن لوجوده ابتدا لسبق ما لوجوده
ابتدا واذا كان لوجوده ابتدا كان محدثا ولهذا لان العرض كان محدثا لهذا في ساواه في حد الحدوث
كان مساويا اياه في الحدوث وبهذا ابطل اعتراض الدهرية ان الجوهر لما لم يكن عرضا لانه لم يسبق كذا لا يكون
حادثا وان لم يسبق الحادث لان الجوهر وان لم يسبق العرض لم يشاركه فيما كان لاجله عرضا فانه بعدم
سبقه اياه لم يصر مستحيل البقاء ولا مفتقرا في وجوده الي محل فلما لم يشاركه فيما له كان العرض عرضا
لم يشاركه في كونه عرضا وهنا لما شاركه بعدم سبقه اياه فيما لاجله كان العرض حادثا شاركه في كونه
حادثا وهذا لان التساوي في الاحكام يكون عند التساوي في العلل لا عند التساوي في غير العلل والجواهر
لعدم السبق تشارك الاعراض في علة كونها حادثة فكانت حادثة مثلها ولم تشاركها في علة كونها عرضا
فلم يكن عرضا والله الموفق مثاله انا لو علمنا ان ولادة زيد كانت مقترنة بولادة عمرو ثم ثبت ان زيدا
ابن عشرين سنة لوجب ذلك ان يكون عمرو ابن عشرين سنة ولم يوجب ان يكون زيد هو عمرا او لان
ولادة زيد ولادة عمرو فان قيل ثبوت حدوث الاعراض واستحالة خلو الجواهر عنها لا يدل علي حدوث الجواهر
فان كل عرض وان كان حادثا فقبله عرض اخر هكذا الي ما لا يتناهي هذا كما انكم تقولون ان في الاخرة
يبقى الاجسام الي ما لا نهاية وان كانت الاجسام لا تخلو عما لا يبقى من الاعراض واستحالة بقاء الاعراض
واستحالة خلو الاجسام عنها لم يوجب استحالة بقاء الاجسام لا الي نهاية لما انه لا عرض الا وبعده عرض

متعذر في بداية العقول وغيرها والمعارف
لا تفرقة فيه بين الريض والرياضي
والعقل الخالي ... علم

لا الى نهاية فكذا هذا في التقدم وربما يقررون هذا السؤال من وجه آخر فيقولون لما كانت استحالة خلو الجوهر
عما لا يبقى لم يوجب استحالة بقائها فاستحالة خلوها عما ليس بقديم لم يوجب استحالة قدمها قلنا قد بينا استحالة قدم
ما لم يسبق الحوادث لمشاركته الحوادث فيما كانت لاجله حادثة والمستحيل لا يمكن تصحيحه بما يظن انه نظيره من الممكنات
بل اذا ثبت استحالة هذا بدليل مقطوع به وثبت امكان ذلك عرف بطريق الضرورة ان بينهما مفارقة وان
جهلها الخصم لان الجهل عليه جائز ممكن والخطأ على الدليل المقطوع به ممتنع وكذا التسوية بين الممتنع والممكن
ممتنعة فكان الحكم بجهله بالتفاوت بين الامرين مع ان الجهل عليه جائز اولى من الحكم ببطلان ما علم بالدليل
الضروري ثم نقول اليس انه لا يتقدم على حادث واحد متعين يستحيل ان يكون قديما لمساواته اياه في المعنى
الموجب للحدوث فكذا ذلك ما لم يسبق جميع الحوادث وما لا يتعرى عن شيء واحد متعين يستحيل بقاؤه لا يوجب
ان يستحيل بقاؤه فكذلك ما لا يتعرى عن جميع ما يستحيل بقاؤه لا يوجب استحالة بقائه فيتظهر لكم الفرق بين الامرين
عند الاعتبار بواحد معين من كل واحد من الجنسين اعني ما ليس بقديم بل هو حادث وما ليس بباق ثم نقول
ما تزعمون ان لا حادث الا وقبله حادث يوجب محالا لانه يوجب وجود المحدث في القدم لان الجوهر لما كان قديما في
وفي قدمه لا يخلو عن الحوادث لزم هذا او القول بعدم المحدث ممتنع محال لانه قول بان لوجوده ابتداء وليس لوجوده
ابتداء وامتناع اجتماع السلب والايجاب في محل واحد مما لا يخفى على المجانين فاما ما قلنا انه لا عرض الا وبعده
عرض فلا استحالة فيه واثبات المستحيل بثبوت ما ليس بمستحيل جهل فاحش ولان القول انه لا عرض الا وقبله
عرض مما يعرف بطلانه بالحس فانا راينا عرضا ما موجودا ثم قلنا لا وجود لهذا الا وقبله عرض ثم كذا ذلك
العرض لا وجود له الا وقبله عرض آخر هكذا الى ما لا يتناهى وما لا يتناهى لا يتحقق ثبوته فاذا لا يتحقق ثبوت
هذا العرض وهو قد تحقق فثبت ان وجوده لم يتعلق بما لا تحقق له ومثله لو قيل لا عرض الا وبعده عرض لم يمتنع
ثبوت هذا العرض بل وجوده يقتضي وجود آخر بعده ووجود الثاني وجود الثالث كذا الى لا نهاية نظيره
امر تضاعف الحساب انه اذا لم يجعل له ابتداء منه يبدأ لا يجوز وجود شيء منه البتة فاذا جعلت البداية
يجوز ان يبقى فيه فيزيد ثم يزيد دائما وكذا من قال لغيره لا تأكل لقمة الا وتأكل قبلها لقمة لا يتمكن من الدخول
في الاكل فان كل لقمة يريد ان يأكلها كان من شرط اكلها ان يأكل قبلها اخرى فيبقى غير آكل ابدا ومثله لو قال
لا تأكل لقمة الا وتأكل بعدها لقمة اخرى يتمكن من الدخول في الاكل ثم يبقى ابدا الدهر آكلا فهكذا هذا والعجز
عن دفع هذا السؤال وتعذر التفرقة بين الماضي والمستأنف الجأ ابا الهذيل العلاف رئيس المعتزلة
الى القول بتناهي مقدورات الله تعالى وانقطاع ثواب المؤمنين وعذاب الكفرة في الآخرة فانه لما عجز عن التفرقة
سوى بينهما في الاستحالة وقال كما يستحيل قدم ما لم يسبق الحوادث يستحيل بقاء ما لا ينفك عن الحوادث بقاء ما

ما لا ينفك عن الحوادث عما يستحيل بقاؤه الى ما لا نهاية بتناهي وجعل كل واحد منهما متناهيا فاداه جهله بالتفرقة
بين الامرين وعجزه عن ذلك الى انكار نصوص كتاب الله تعالى والى تعجيز الله تعالى مع بقاء ذاته مع انه يقول
الله تعالى يقدر بقدرة هي ذاته فاذا كانت قدرته ذاته وقد تناهت القدرة التي هي ذاته كان تناهي
المقدورات بتناهي القدرة فكان هذا تناهي ذاته لا محالة وهذا كله كفر صريح عصمنا الله تعالى عن ذلك
بفضله واذا ثبت بما مر حدوث الاعراض والجواهر كلها ثبت حدوث الطبائع والهيولى وجميع ما تسميه
الدهرية والطبيعيون عناصر واسطقسات وحدوث الافلاك بما فيها من البروج والكواكب والشمس
والقمر وحدوث الزمان والخلاء اذ ذلك كله داخل تحت ما اقمنا الدلالة على حدوثه والله الموفق والعبارة
عن جملة ما ذكرنا ان العالم قسمان اعراض واعيان لا ثالث لهما لما مر وقد اقمنا على حدوث كل واحد
منهما فعرف بذلك حدوث كلية العالم وهذا هو طريقة الاستقراء فانها وضعت لتعريف الكليات بواسطة
الجزئيات وهي مضاهية لطريق البرهان في افادة اليقين واظهار بطلان ما يقابله من الرأي وقد حصل
ذلك والحمد لله تعالى جئنا الى حل شبهات الدهرية فاما القائلون منهم بانه قديم لان الباري علة وجوده
او وجوده او علمه او قدرته او حكمته على نحو ما مر من بيان اقاويلهم فهو في غاية الفساد لانا بينا دلالة
الحدوث وبينا ذلك بما يوجب العلم به قطعا يقينا وفي ثبوت ذلك ظهور بطلان القول بقدمه لانا
انا شاهدنا حدوث بعض الاعراض للمحال على وجه يعرف ذلك بالحس ولم يتحقق قدم ذات صانعه ولا قدم
وجوده او علمه او قدرته او حكمته قدم تلك الاعراض فظهر بهذا ان قدم ما به يتعلق وجود العالم لم يوجب
قدمه كيف وذلك ان هؤلاء كلهم اقروا بكون العالم مصنوعا ثم ادعوا قدمه لكون ما يتعلق وجوده
قديما والقديم يمتنع تعلق ذاته بآخر يوجده وكيف يتصور ذلك وقط لم يكن ذاته غير موجود فالقول
بقدم ما تعلق وجوده بغيره مناقضة ظاهرة اذ القديم ما يستغني في وجوده عن غيره والمحدث ما يتعلق
وجوده بغيره فهم اذا قالوا هو قديم وقالوا مع ذلك ان وجوده تعلق بغيره صاروا قائلين انه قديم
محدث وهو متناقض لانه يصير كانهم قالوا العالم لا ابتداء لوجوده ومع هذا لوجوده ابتداء وعرف
بما سبق ذكره فساد قول القائلين ان العالم قديم الطينة حديث الصنعة فانا بينا استحالة القول باصل
العالم متعريا عن الحوادث فاما القائلون منهم بانه قديم ولا صانع له وتعلقهم انه لو كان محدثا لما ان كان
باحداث اولا باحداث والاحداث اما قديم واما حادث وكل الاقسام باطل فنقول لهم والله الموفق
ان حدوث العالم بجميع اقسامه قد ثبت بدليل لا شبهة فيه فبعد ذلك ما تعلقتم به من الكلام فيه بيان جهلكم
بكيفية طريق الحدوث والجهل بكيفية طريق شيء ما لا يوجب انتفاءه عند قيام الدليل على ثبوته الا ترى ان من كان ناحيا

على شط نهر عظيم هايل نظر في ظنه ان لا تصور للعبور عنه بوجه من الوجوه وقد راى انسانا ورآء النهر ثم
رأى ذلك الرجل بعد ذلك في هذا الجانب من النهر لم يبق للرائي شك في انه عبر النهر لا محالة وان كان
لا يعلم كيفية طريق عبوره ولو انكر عبوره مع معاينته اياه في هذا الجانب من النهر لمكان انه لا يعرف
كيفية طريق عبوره لعد مكابرا معاندا فكذا هذا ثم نقول وجود العالم يتعلق بايجاد الله تعالى
اياه والايجاد صفة لله تعالى ورآء ذاته ازلية قايمة بالذات البارى جل وعلا على ما بين في مسئلة
التكوين والمكون وقدم الايجاد لا يقتضي قدم العالم لما مر من استحالة قدم ما تعلق وجوده
بغيره ولان الايجاد ما كان ليوجد المكون في الحال بل كان ليوجد وقت وجوده على ما بين في تلك
المسئلة ان شاء الله تعالى وهكذا الجواب عن قولهم ان وجود الشيء لا من شيء غير معقول
فانا نقول اثبتنا ذلك بالدليل العقلي والمعقول ما يعرف ثبوته بالدليل العقلي وقد ثبت ذلك بحمد الله
تعالى فكان معقولا غير انه ليس بموهوم لان الوهم من نتايج الحس اذ هو انطباع صور المحسوس في الفكر
بعد زواله عن الحس فما لم يحس لا يتصور في الوهم فطريق معرفة الغايبات هو العقل لا الحس فمن
اراد ان يعرف ما غاب عن الحس بما هو من نتايج الحس وهو الوهم فقد اراد معرفة الشيء بغير ما وضع
لمعرفته من اسباب المعارف فصار كمن اراد ان يميز بين الالوان بسمعه وبين الاصوات ببصره ويعرف
طعوم الاجسام بيده وهذا جهل مفرط وهذا لانه لم ير ايجاد الاجسام ممن له قدرة ايجادها ومن راى ممن
من الفاعلين لم يكن لهم قدرة ايجادها فلم يتصور ذلك في وهمه لبعده عن حسه ظن ان ما ليس بموهوم
ليس بمعقول جهلا منه بالفرق بين المحسوس والمعقول على انه راى حدوث الصفة في المادة لا عن اصل اذ
الصبغة يوجد في المحل اما الصفة فلا تحدث عن صفة اخرى يكون مادة للاولى وكذا الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فاذا عرف هو وجود شيء لا من شيء فبطل كلامه والله الهادي للعباد الى سبيل
الرشاد والمعتزلة لاعتمادهم في اكثر مذاهبهم على الوهم واخراجهم ما ليس بموهوم عن كونه معقولا
جهلا منهم بما بينا من التفرقة بين الامرين مالوا الى القول باستحالة وجود الشيء لا من شيء وصوبوا
الدهرية في ذلك وادعوا القول بعدم الاشياء وخافوا من معرة السيف او قصدوا التغرير من لا خبرة له
بمعرفة الحقايق مموهوا وقالوا بان العالم كان معدوما الا انه كان شيئا والبارى جل وعلا اوجده عن
عن العدم لا عن جعل ما ليس بشيء شيئا اذ هو محال ثم اقتصر الكعبي على هذا القدر وزاد الجبائي وجماعة
من البصريين فزعموا ان ما كان في حالة الوجود عرضا يكون في حالة العدم ايضا عرضا وكذا
ما كان لونا او طعما او حركة او سكونا او جوهرا فهو في حالة العدم كذلك فكانت الجواهر والاعراض

والاعراض والالوان والاكوان والطعوم كذلك في الازل وزاد ابو الحسين الخياط احد رؤسا البغداديين
من المعتزلة وهو استاذ الكعبي فزعم ان ما كان في حالة الوجود جسما يكون في حالة العدم ايضا جسما
واصل لنفسه اصلا فزعم ان ما لا يستحيل ان يكون الموجود موصوفا به في اول احوال وجوده لا يستحيل اتصافه
في حالة العدم والعرض في احوال وجوده يوصف بانه عرض وكذا كل نوع منه كالحركة توصف بكونها
حركة في تلك الحالة وكذا السكون واللون والطعم والجوهر والجسم فاما الموجود فيستحيل اتصافه
في اول احوال وجوده بانه متحرك او ساكن او ماش او قاعد او قايم او اكل او شارب فيستحيل اتصافه
بها في حالة العدم ثم من زعمهم ان الاحداث ليس بصفة للبارى بل غير المحدث فيقال ما معنى قولكم ان العالم
محدث اكان محدثا باحداث هو صفة الله تعالى قايمة به او باحداث هو عين المحدث او باحداث هو غير المحدث وليس
بصفة الله تعالى قايمة به فان قالوا حدث باحداث هو صفة لله تعالى قيل هذا ترك منكم مذهبكم فان زعموا
انه حدث باحداث هو غير الله تعالى قيل اقديم هو ام محدث فان قالوا هو قديم فقد تركوا مذهبهم وان
وان قالوا هو محدث قيل احدث ايضا باحداث آخر ام لا باحداث فان قالوا لا باحداث فقد احالوا
وعطلوا الصانع حيث جوزوا حدوث حادث لا باحداث وان قالوا حدث باحداث آخر يسئلوا عن الاحداث
الثاني والثالث فيتسلسل الى غير نهاية وفيه تعليق حدوث العالم بما يستحيل ثبوته وان قالوا حدث باحداث
هو ذاته فقد جعلوا ذات العالم في العدم احداثا فهو في الازل كان ذاتا وكان جواهر واعراضا و
واجساما فكانت محدثة في الازل والموجود في الازل لن يكون محدثا بل يكون قديما فاذا كان العالم قد
موجودا في الازل فاعترضوا على هذا وزعموا ان معنى قولنا ان العالم حدث اي حصل على حالة لم يكن
عليها قيل اهذه الحالة معنى راجع الى ذات العالم ام هي معنى ورآء ذات العالم فباي الجوابين
اجابوا فقد ابطلناه وتبين انه حصل بهذا الاعتراض [illegible] ثم يقال لهم اذا كان الموجود
موجودا لذاته لا لمعنى وكذا الشيء شيء لذاته لا لمعنى اكان المعدوم ذاتا فان قالوا لا قيل لم كان
شيئا والشيء شيء لذاته وكذا العرض والجوهر فان قالوا كان المعدوم ذاتا قيل لم يكن موجودا و
والذات الذي لاجله يتصف بالوجود قايم وظهر بهذا ان قولهم هذا نتيجة قول الدهرية بل هو غير ذلك
بل هو شر من قول اصحاب الهيولى بدرجات فان اولئك ما اثبتوا في الازل الا الهيولى وهو شيء متحد
الذات عندهم لا كمية ولا كيفية وليس بجوهر ولا عرض وهؤلاء اثبتوا جميع اجزاء العالم في الازل ثم من
قال منهم ان المعدوم جسم في حالة العدم وجوهر ايضا قيل له الجسم هو المتركب والجوهر ما قام به الاعراض
اكان التركب قايما بالجسم في الازل والعرض بالجوهر فان قال نعم فقد جعل العرض قايما بالمعدوم وهو محال

وان قال لا فقد اثبت جسما لا تركيب له وجوهرا لم يتم به العرض وفيه ابطال كون الجسم متركبا والجوهر حاملا للاعراض
وفيه تصحيح قول المجسمة والنصارى ولقد صدق من قال ان المعتزلة مخانيث الدهرية وورآء هذا للمعتزلة اصول
فاسدة وابطلوا بها على انفسهم اثبات حدث العالم وكذا للكرامية وغيرهم من اهل البدع الا انا تركنا ذكرها
مخافة التطويل ونشير الى بعض ذلك اذا انتهينا الى الكلام معهم في ابطال مذاهبهم ولاهل الحق طرق كثيرة
في اثبات حدث العالم اعرضنا عن ذكرها تحرزا عن التطويل وعلما منا بكفاية هذه الطاقة وبالوقوف على هذه
الجملة عُرف بطلان قول كل من يدعي قدم شيء ما سوى الصانع جل جلاله وصفاته مادة كان ذلك او خلاء
ام زمانا او نفسا ناطقة كما يدعي قدمها جماعة من صابئة حران وابن زكريا الرازي المتطبب وكذا بطلان
قول من يدعي قدم الافلاك وما فيها من الكواكب او قدم الطبايع فلم نشتغل بالكلام مع كل فريق واثبات
حدث كل شيء من هذه الاشياء لاشتمال ما قدمنا من الدليل على ذلك كله وبالله المعونة والتوفيق الكلام في

ان العالم محدث

واذا اثبتنا بالدليل ان العالم محدث وان المحدث جايز الوجود لا واجب الوجود اذ لو كان
واجب الوجود لكان مستحيل العدم وكان قديما وقد ثبت حدوثه وانه قبل الحدوث كان معدوما دل انه
ليس بمستحيل العدم ولا بواجب الوجود بل كان جايز الوجود جايز العدم وما يجوز عليه الحالان لا يختص
باحدهما الا بمخصص كالجسم لما جاز ان يكون متحركا وان يكون ساكنا لم يختص باحد الحالتين الا بمعنى
يوجب اختصاصه بها وهو الحركة او السكون فكذا هذا بل كان العدم اولى به من الوجود لولا معنى بدلت به
الحالة لانه كان عدما في القدم وبدلت الحالة بالوجود فلا بد من وجود معنى اوجب تبدله ولان العدم
نفي فلا يقتضي تعليلا ولا مخصصا بخلاف الوجود فاعتبر بعدم البناء ووجوده في مكان مخصوص ولان العالم
يتصور ان يكون على غير هذه الهيئة والقدر ويتوهم ان يكون اكبر واز يد من هذا ويتصور ان يكون ادون
فكانت هذه الحالة مع ما يخالفها في الجودة والرداءة والصغر والكبر في حيز الامكان فاختصاصه بهذه
الحالة لن يكون الا بتخصيص مخصص وبهذه الدلالة يستدل على وجود الباني لكل بنا يشاهد في الدنيا
وتقررت الدلالة في العقول حتى ان من اجاز وجود ذلك جزافا من غير صانع له عد مجنونا هلا في نفسه
ولا يتوهم انه احدث نفسه بنفسه لانه ان احدث نفسه بعد ما صار موجودا فهو محال من وجهين احدهما
وجوده قبل احداث نفسه لا باحداث المحدث وتخصيص مخصص اياه بالحدوث وهو باطل والاخر ايجاده نفسه
بعد ما صار موجودا وايجاد الموجود مستحيل ولا يتوهم ايضا انه احدث نفسه في حال العدم لان وجود
الفعل من المعدوم محال تحققه ان الادمي مع انه ليس بعرض بل هو جوهر وليس بجماد بل هو نامي وليس
بنبات بل هو حيوان وليس بعجما بل هو ناطق وهذه الحالة هي النهاية في القوة والتدبير للحيوانات الارضية

منه

الارضية ولهذا اغلب بحيله اللطيفة وتدابيره الصايبة جميع الحيوانات الارضية فيستسخر الفيلة العظام
والاسود الضارية والحيات الناهشة فيستعملها في حوايجه كيف شاء واراد ويستخرج ما في قعور البحار من
الحيوانات المائية ويستنزل من الهواء الطيور الهوائية ثم هو في حال كمال عقله وعلمه بالامور وتمام قوته
وبصارته بوجوه الحيل والتدابير يعجز عن تغيير صفة له ذميمة الى ما يستحليه ويهواه من مضاد تلك الصفة
كالدمامة والحسن وقصر القامة وطولها وسواد بشرته وبياضها فلان لا يتاتى ولا يتصور ايجاد اصل العالم
مما هو معدوم اولى تحققه ان كل عين من اعيان العالم اجتمعت فيه الطبايع المتضادة التي من شانها
التباين ومن طبعها التنافر ولو تركت وطباعها لتباينت وتنافرت فدل وجودها على خلاف ما يقتضي
شانها ان ذلك ليس من قبل نفسها وانها بل تعاد لا يغالب عزيز لا يمانع وبالله المعونة وكذا اختلاف المتجانسات
في الوقت وتباين المتماثلات بالمحل واجتماع المختلفات في الجوهر يقتضي مقدما قدم ومؤخرا اخر وجامعا
جمع ومفرقا فرق اذ لو كان الامر على مقتضى ذات كل واحد من ذلك فيما يقتضيه الذات ولا اجتمعت
المختلفات في الجوهر لتفرق ما يقتضيه ذات كل واحد منها وحيث كان الامر على هذا ووجد اختلاف فيما يوجب
الذوات المتسوية واستوا فيما يوجب الذوات التفرقة كان ذلك دليلا على وجود صانع لها كامل
القدرة نافذ المشية يفعل ما يشاء على حسب ما يقتضيه حكمته البالغة ومشيته النافذة وبالله التوفيق وعامة
ابن الاشرس احد روسا المعتزلة ابطل على نفسه دلالة اثبات الصانع فانه زعم ان المتولدات افعال
لا فاعل لها ولا شك انها حادثة كاينة بعد ان لم يكن فلما جاز حدوث كاين ما بلا صانع احدثه جاز في جميع
العالم وكذا ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر وابن الروندي والكرامية يزعمون ان التكوين حادث
حدث لا باحداث احد فانهم اتفقوا على هذا وان اختلفوا في محل التكوين على ما نبين ذلك في تلك المسئلة
ولو جاز ذا في التكوين لجاز في جميع اجزاء العالم وكذا الجبائي وابنه يزعمان ان ارادة الله تعالى حادثة
لا في محل لا باحداث احد وايجاده فهو لاء كلهم عجزوا انفسهم عن اثبات الصانع على اصولهم الفاسدة وبالله
المحمود على ما عصمنا معاشر اهل الحق عن الوقوع فيما يهدم قواعد الدين والهمنا التمسك بما يفضي
بنا قيادة الى مذاهب الملحدين والله الموفق الكلام في توحيد الصانع واذا ثبت بما مر من الدليل
ان العالم لا بد له من صانع لاستحالة اختصاص ما يجوز عليه العدم بالوجود وتبدل الحالة من العدم الى الوجود
بعد ان كان معدوما بلا مخصص خصصه به على ما مر بيانه فبعد ذلك نقول اما ان كان صانع العالم واحدا
او كان اكثر من واحد ولا جايز ان يكون اكثر من واحد لانه لو كان للعالم صانعان وهما عالمان قادران والموجد
لكان في حالة الوجود عرضا او جوهرا لكان الامر لا يخلو اما ان كان كل واحد منهما قادرا على ايجاده

[Margin note, placement uncertain:] منها لما اختلف المتجانسات في الوقت
ولا تباينت المتماثلات بالمحل
لاستواء كل واحد
صح

[Margin note, placement uncertain:] يعد هلواء

واما ان لم يكن كل واحد منهما قادرا على ايجاده دون الآخر فان لم يكن كل واحد قادرا على ايجاده مع انه مقدور
في نفسه قادرا كل واحد منهما كان عاجزا لزوال قدرته عما هو المقدور في نفسه ولا يكون ذلك الا عن عجز
كما ان زوال العلم عما يصح تعلقه به لن يكون الا عن جهل والعاجز لا يكون الها فاذا بطلت الوهيتهما
ولو كان احدهما قادرا على ايجاده ولم يكن الآخر قادرا فهذا الثاني لا يكون الها ولو كانا جميعا قادرين
الا ان فلا كل واحد منهما على ايجاده على الانفراد والاستبداد واما ان قدرا على ذلك على طريق
التعاون فان قدرا على طريق التعاون دون الانفراد كان كل واحد منهما عاجزا لزوال قدرته
عما هو مقدور في نفسه ولو قدر كل واحد منهما على الانفراد ثم اوجده احدهما اما ان زالت عن ايجاده قدرة
الآخر واما ان لم يزل فان لم يزل قدرة الآخر فهذا محال لان ايجاد الموجود محال والمحال لا يدخل تحت
القدرة وان زالت قدرة الآخر عن ايجاده بعد ما كان ذلك مقدورا بسبب ايجاد صاحبه فقد عجزه صاحبه
اذ ازال قدرته عما هو مقدور له ومن نفذ سلطان غيره بالتعجيز عليه فهو مقهور له داخل تحت تصرفه وهذا انما
يستحيل على الله تعالى فبطل اذا ان يكون للعالم صانعان ولا يقال ان الواحد لما اوجده فقد زالت قدرته
ايضا عن الايجاد لاستحالة ايجاد الموجود لما ان ايجاده ما هو قادر على ايجاده بنفسه القدرة فكيف يكون
بنفسه القدرة تعجيزا او ازالة لها فاما الصانعان فكل واحد منهما قادر ولم يقدره على حدة فكان القول
بسداد احدهما ازالة للاخرى ضرورة فكان تعجيزا او نقرر هذه الدلالة ايضا من وجه آخر فيقال اذا
تعين جسما من الاجسام فنقول هل تقدر كل واحد منهما على ان يخلق فيه في وقت ما فيما يستقبل من الاوقات
حركة او سكونا فان قالوا لا فقد عجزوهما وان قالوا نعم قلنا لو خلق احدهما في ذلك الوقت بعينه فيه حركة
هل يقدر الآخر على ان يخلق فيه في عين ذلك الوقت سكونا فان قالوا نعم فقد ارتكبوا محالا حيث جوزوا اجتماع
الحركة والسكون في وقت واحد في محل واحد فان قالوا لا فقد جعلوه عاجزا عما كان عليه قادرا وقدرته
زايلة عما كانت عليه ثابتة وهذا هو التعجيز وهو محال على الصانع والقول بثبوت صانعين يؤدي الى هذا
وما افضى الى المحال فهو محال ولا يقال ان الواحد اذا اثبت فيه حركة زالت قدرته عن تخليق السكون فيه
ولم يكن ذلك تعجيزا لنفسه ولم يكن ذلك محالا فكذلك في الاثنين لانا نقول ان من زالت قدرته عن اثبات
شيء في محل باثبات غيره ضد ذلك الشيء كان عاجزا بتعجيز غيره اياه عن اثبات ما كانت قدرته ثابتة عليه
باثبات ذلك الغير ضده لان هذا منه تصرف في المحل يمنع صاحبه عن التصرف فيه وتعجيز غيره تارة
يكون بمنعه عن تنفيذ قدرته بتصرفه في ذاته بابطال قدرته وتارة يكون بفعل في محل تصرفه باثبات
ضد ما يريد صاحبه اثباته فيه واخراجه من ان يكون قابلا لتصرفه باثبات ضد تصرفه فيه فاما من اثبت تصرفا

تصرفا في محل مع قدرته على اثبات ضده فيه على طريق البدل لم يعد عاجزا عن التصرف فيه وان زالت
قدرته لاستحالة الجمع بين الضدين اذا كان هو الذي اثبت هذا الضد فيه باختياره مع قدرته على اثبات
ضده على البدل بل هو آية لكمال القدرة وعلامة نفاذ المشية فاما في الاثنين فذلك علامة العجز والتعجيز
على ما قررنا والله الموفق وهذان الوجهان من الدلالة لا يستقيمان على اصول المعتزلة فان حركة ما يوجد
الحيوان باختياره كان الله تعالى قبل وجودها عالما بها قادرا على ايجادها فاذا اوجدها الحيوان على
اصولهم واستبد بايجادها زالت قدرة الله تعالى عنه وكذا كان الله تعالى قادرا على ايجاد حركة في
عضو من اعضاء الحيوان فاذا اوجد الحيوان السكون فيه زالت قدرة الله تعالى عن ايجاد الحركة فيه
ومع ذلك لم يزل الوهيته تعالى بتعجيز غيره اياه فكذا اذا كانا اثنين وعجز احدهما صاحبه عن شيء
ما لم يزل ربوبيته والوهيته وانما يستقيم ذلك على اصولنا والله الهادي الى الصواب وربما عدى
اهل الحق هذه الدلالة عن القدرة الى الارادة وقالوا نقرر في الاوهام وقوع الاختلاف بين الصانعين
لو كانا للعالم في الارادة فيريد احدهما ايجاد الحيوة في شخص والآخر ايجاد الموت فيه وكذا هو في الحركة
والسكون والسواد والبياض وجميع انواع المتضادات فبعد ذلك لا يخلو اما ان يحصل مرادهما
جميعا فيصير الشخص الواحد في حالة واحدة حيا ميتا ساكنا متحركا اسود ابيض وهذا محال واما ان لا يحصل
مرادهما فيبقى الشخص لا حيا ولا ميتا لا ساكنا ولا متحركا وهذا محال وثبت عجز كل واحد منهما لتعطل
ارادته وامتناع ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه اذ لو لم يكن لارادة صاحبه ضد مراده لحصل
مراده ونفذت مشيته وفيه بطلان ربوبيتهما جميعا واما ان ينفذ مراد احدهما دون الآخر ففيه
اثبات الوهية من نفذت ارادته وبطلان الوهية الآخر وهذه الدلالة تسمى دلالة التمانع
واخذها المتكلمون من كتاب الله تعالى قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال
ولعلا بعضهم على بعض وقال الله تعالى في ابطال الوهية من اعتقدت عبدة الاجسام الوهيته
وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير ان يمسسك بخير
فلا راد له الا هو الا انه اكتفى بذكره في الاولى عن الاعادة في الثانية ايثارا للاختصار كما قال في آية
اخرى وانما فظاهر وجهه وان كان فيه اثبات الوهيته بنفاذ مشيته والاستدلال على كمال
قدرته بذلك على ما قال فهو على كل شيء قدير وابطال ربوبية غيره بعجزه عن كشف ما اثبته الله تعالى وقال في
آية اخرى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله وقال في آية اخرى
قل ارايتم ما تدعون من دون الله ان ارادني الله بضر هل هن كاشفات ضره او ارادني برحمة هل

هل هن ممسكات رحمته ووجه الاستدلال على ما مر وقال في آية أخرى قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم
وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به استدل بانعدام القدرة لغيره على الإتيان بهذه الأشياء عند
أخذه إياها على وحدانيته واستحالة الوهية من لا قدرة له على ذلك وهذه الدلالة لا تستقيم على أصول
المعتزلة فإنهم يقولون إن الله تعالى أراد من كل كافر الإيمان وأراد الكافر من نفسه الكفر
فنفذت إرادة الكافر وتعطلت إرادة الله تعالى ولم يبطل مع هذا ربوبيته ولم يزل أوائل المعتزلة
كانوا يرومون التخلص عن هذا الإلزام بحبل ضعيفة فلم يتمكنوا منه والتزموا العجز عن إثبات الوحدانية
بهذه الطرق التي علم الله أنبياءه على وجه المبعوث لإظهار الحق عند دروس أماراته وطموس أعلامه
ومناره وتمسكوا بطرق ضعيفة لا طائل تحتها ولا إمكان للتعويل عليها منها أنهم قالوا لو كان للعالم
صانعان لكان كل واحد منهما قادرا لنفسه ويكون مقدورا لكل واحد منهما مقدور الآخر فيقتضي هذا
أن يصح أن يفعل أحدهما ويتركه الآخر فيكون مفعولا متروكا موجودا معدوما وهذا محال وإثبات
صانعين تؤدي إلى هذا والمؤدي إلى المحال محال وهذا الاستدلال فاسد لأن أحدهما لو أوجده
لصار موجودا ولا يكون معدوما بترك الآخر والامتناع عن الفعل لأنه كان معدوما ما لم يتعلق عدمه
ألا ترى أن رجلين لو كانا قادرين على نقل خشبة من مكان إلى مكان فنقلها أحدهما وترك الآخر
نقلها صارت منقولة بنقل الناقل ولم يبق في المكان الأول لترك الآخر نقله فكذا هذا ومنها أنهم
قالوا لو صح إثبات إلهين لصح إثبات آلهة لا نهاية لهم في العدد إذ لا عدد أولى من عدد ولو جاز
إثبات آلهة لا يتناهون لجاز أن يفعل كل واحد فعلا فيوجد من الأفعال ما لا نهاية له في القدرة
وهذا محال فيقال لهم إن الواحد من القدماء لا نهاية لمقدوره ومع ذلك لا يجوز أن يوجد بقدرته
إلا ما يحصره العدد فكذا في القدماء ولأن ما ذكرت من الاستحالة ما ثبت في القدماء بلا نهاية
فأما في العدد المتناهي فلا يثبت تلك الاستحالة فينبغي أن يجوز ذلك وإبطال ما لا يثبت المحال بثبوته
لإبطال ما يثبت المحال بثبوته جهل فاحش فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة إلى أبي هاشم ورأى
تعذر إثبات الوحدانية بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه في ذلك فزعم أن لا
دلالة في العقل على وحدانية الصانع وإنما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ولو خلينا
وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع التي هي أشهر
دلالات أهل التوحيد فزعم أن قدرتهما أو قدرة أحدهما على ما أرادته تؤدي لخروجهما أو أحدهما عن
الربوبية فيدخل هذا في جملة المستحيلات التي لا يوصف أحدهما بالقدرة عليه ولا بالعجز عنه كما منعوه انهم

أنهم في الواحد من الوصف بالقدرة على الظلم والكذب وسائر الأوصاف التي لا يليق بالباري جل
ومن الوصف بالعجز عنها للاستحالة فكذا يعتذرون في الاثنين قال وتوضيحه على قول من يقول بتعميم
الإرادة في الكائنات أن الإرادة عندهم لا تخالف المعلوم والمعلوم لا يخالف الكائن فكيف يتوهم
من أحدهما إرادة خلاف صاحبه وفي إرادة خلاف صاحبه خلاف معلومه قيل له إن أول ما يلزمك باعتراضك
هذا تخطئة الله تعالى في تعليم رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد مع الله إلها آخر ودان بإثبات الشريك
دلائل الوحدانية واستحالة الوهية من سواه من الأصنام والأوثان إذ ما علم من الدليل فاسد معترض
لا دلالة فيه على ما استدل به عليه إذ هو دليل عقلي ولا دلالة في العقل عليه وليس في ثبوت العجز دلالة بطلان
الألوهية فكان ما أثبته الله تعالى في القرآن وعلمه رسوله عليه السلام من دلائل التوحيد وإبطال الوهية
من سواه ليحاج به من أعرض عنه وعانده فاسدا معترضا ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسبه
إلى الجهل أو السفه لأنه تعالى إن لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وإن علم بفساده ومع ذلك
علمه رسوله عليه السلام ليحاج به من خالفه في التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه ومن وصف الله
تعالى بالجهل أو السفه فقد كفر من ساعته ثم أبطل على نفسه الدلالة السمعية على إبطال القول بالتشبيه
والشرك وذلك لأنه لما جاز عليه الجهل والسفه وجاز أيضا عليه العجز عما هو مقدور في نفسه وزوال قدرته
عما تعلقت به قدرته بعجزه على ما قررنا في تعذر إثبات الوحدانية على أصلهم بما ذكرنا من الدليلين
قبل دلالة التمانع لجاز عليه الكذب وتأييده الكاذب بالدلائل ولم يخرج بذلك عن الألوهية واستحقاق
العبادة لا تخرج عن ذلك بهذا أيضا ولعله أقام جميع المعجزات على أيدي الكذابين وفيه إبطال الدليل
السمعي أصلا ولما دلالة في العقل على إثبات الوحدانية عنده فإذا لا دليل عليه لا من حيث العقل ولا من حيث
العقل ولا من حيث السمع ولعل مراد هذا الملحد إبطال الوحدانية وإفساد القول بالرسالة ودفع الشرائع
بأسرها وهدم قواعد الدين عن أصلها ولولا هذا لكان إذا بان له فساد مذاهب القدرية لإفضائها
إلى إبطال القول بالوحدانية لتركها وأخذ بمذهب أهل الحق ولما صار إلى تقوية القول بالتشبيه وإبطال
دلائل التوحيد وحيث لم ينقد للحق ولم يتحر بطلان ما كان عليه من المذاهب دل أن مراده ما بينا ثم
العجب أنه مع هذه العقيدة يلقب نفسه بأهل العدل والتوحيد وهذا هو آية الوقاحة وقلة الحياء
في الدين وأعجب من هذا كله أنه لم يعدم من يتبعه على هذا الرأي البادي عواره الظاهر فساده الهادم لقواعد
الدين المؤيد لأقاويل الملحدين يصير مرضيا به إماما يعتمد عليه ويلقي مقاليد أمور دينه إليه والله يعصمنا عن
عن قول يفضي إلى الإلحاد ويصوننا عن الزيغ عن سبل الرشاد ثم يقال له أليس أن الله تعالى قال لو كان

فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و ما ذكر من الايات التي مر ذكرها و لانبتك
ان علو البعض على البعض وفساد السموات والارضين غير مقصود مع الاتفاق في الارادة فلو كان الاختلاف فيهما
غير مقصود لكان الله تعالى علم رسوله عليه السلم ان يحاج المشركين بما لا يصلح ان يكون دليلا وكذلك تعليمه اياه
محاجة الكفرة بالدليل العقلي مع انه لا دلالة فيه على ذلك كان سفها جاهلا ومن نسب الله تعالى الى شيء من ذلك
كان ممن لا يخفى كفره على احد ولوجب على اقرب الناس اليه ابانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره
عن ضعفاء المسلمين ثم نقول له اما حل الشبهة فلا وكي ان ما ذكرتم من الدلالة تخرجهما او احدهما عن الربوبية
و ذلك محال كما قلتم في الوحدانية لا يوصف بالقدرة على الكذب فهو ان هذا تمويه فان المستحيل هو ابطال
ربوبية من ثبتت ربوبيته ولم يثبت ربوبية اثنين ليكون ما يوجب بطلان ذلك مستحيلا بل علم ثبوت
صانع للعالم بدلالة المحدثات ثم اخطرنا بالبال ان صانعا آخر جائز الوجود او ممتنع الوجود فتاملنا
فعلمنا انه ممتنع الوجود لما مر انه لو كان مع الله اله آخر لكان ذلك دليلا ان لا تصور لثبوت صانعين
فلم يكن هذا دليلا يوجب بطلان ربوبية من ثبت ربوبيته بل كان ذلك دليل استحالة ثبوت
صانعين بخلاف صانع واحد لانه ثبت ربوبيته بالدليل الموجب وبطلان ربوبية من ثبت ربوبيته
محال لكون ربوبيته واجب الوجود مستحيل العدم ومن كان لم يعرف الفرق بين ابطال ما هو مستحيل البطلان
و بين امتناع ثبوت ما وجد دليل امتناعه فهو قليل الحظ من العلم بالحقايق والذي يدل على بطلان
كلامه و بعد استشهاده انه شبه هذا باستحالة ثبوت القدرة على ظلمه او كذبه وهذا غاية الجهالة
فانا صورنا ثبوت قدرة كل واحد منهما على ما لا يستحيل ثبوت القدرة عليه لولا منع صاحبه اياه
فان احدهما اذا اراد اثبات السواد في محل و اثبات الحركة او الحيوة فيه فقد اراد اثبات ما هو
مقدور في نفسه اذ السواد والحركة والحيوة داخلة تحت القدرة لولا تحصيل صاحبه اضدادها
فحيث لم يقدر على اثباتها علم انه لم يقدر لمنع صاحبه اياه عن تنفيذ مراده فكان هذا من صاحبه تعجيزا له
وكذا على القلب فاما وجود الكذب من البارى ففي حيز المستحيلات لما ان صدقه تعالى ازلي ممتنع العدم
ولا وجه لوجود كذبه مع وجود صدقه لاستحالة اجتماعهما ولا وجه الى القول بانعدام الصدق فاذا ثبت
الكذب لاستحالة العدم على الازلي لكونه واجب الوجود وانتفاء القدرة عما يستحيل دخوله تحت القدرة
لا يكون عن عجز بل لخروج المحل من ان يكون قابلا للقدرة فلا يوجب ثبوت العجز الذي عما هو اجتماعهما
ولا وجه الى القول بانعدام الصدق ليثبت الكذب لاستحالة ان هو بعينه منافية للقدم فاما انتفاء
القدرة عما هو مقدور في نفسه فلن يكون لامتناع المحل قبوله فكان لثبوت ما يضادها وهو العجز الذي

لكانا جميعا عاجزين او كان
احدهما عاجزا والعاجز لا يصلح
ان يكون الها صح

الذي هو من امارات الحدث فمن قاس خروج الحركة او الحيوة او السواد مع انه ليس في نفسها ما يمتنع عن قبول
القدرة بخروج الكذب مع انه في نفسه ما يوجب امتناعه عن قبول القدرة فهو جاهل بشرايط القياس
غير بصير بالفرق بين المحال والممكن وكذا ضرورة الظلم صفة الله تعالى محال لما ان فعله الازلي عدل و
افضال عندنا و يمتنع قيام الظلم به مع وجود ذلك ويستحيل عليه ذلك العدم فكان محالا كما في الكذب
فاما في الحركة والسكون فالامر بخلافه على ما بينا وعند الاشعري فالقدرة على الظلم محال لما ان الظلم هو التعدي
في الفعل عما جعل له وارتكاب المنهي ولا نهي لاحد على الله تعالى فالقدرة على الظلم مستحيل لانها قدرة على اثبات
ولاية الامر والنهي لغير الله تعالى عليه وادخاله تحت قهر غيره وهذا كله محال ممتنع فاما ما الزمنا فليس
بممتنع في نفسه فكان انتفاء القدرة عن عجز فيه وقهر لصاحبه عليه حيث منعه عن اثبات مقدوره
والعجز من امارات الحدث وهو منافي للربوبية وفيما الزم هو الامر بخلافه على ما قررنا فاما الشبهة الثانية
وهي ان الاختلاف في الارادة غير متصور على قول من يقول بعموم الارادة في الكاينات لان الارادة
عندهم لا تخالف العلم فنقول لو لم يكن ذلك متصورا لما ابطل الله تعالى قول الثنوية ولا اثبت وحدانيته
بما تلونا من الآيات ثم نقول لهم ان ايراد هذه الشبهة صدر عن جهلكم بمذاهب خصومكم وذلك لان
القائلين بعموم الارادة في الكاينات لم يقولوا بعمومها لعموم العلم وموافقة الارادة العلم لان عندهم
تتعلق علم الله تعالى بذاته وصفاته ولا يتعلق ارادته بذلك فان الله تعالى يعلم ذاته وصفاته ولا يقال يريد ذاته
وصفاته فتتعلق الارادة بالحوادث دون ما هو ازلي فاما ذا الارادة عندهم موافقة للفعل اذ بها يخرج الفعل
عن حد الاضطرار الى حد الاختيار والله تعالى يفعل باختياره فكان جميع ما فعله الله تعالى فعل بارادته
فكان القول بعموم الارادة في الكاينات عندهم بعموم الفعل عندهم في الكاينات لان من مذهبهم ان
ان الحوادث كلها حدثت باحداث الله تعالى وتخليقه اذ ليس لغيره قدرة التخليق فكان القول بذلك قولا
بعموم الارادة لاستحالة امتناع ارادته عن فعله لامتناع كونه مضطرا في افعاله ولهذا قال الشيخ ابو منصور
الماتريدي ان القول بارادة المعاصي تابع للقول بخلق الافعال ما اذا ثبت انها مخلوقة والله تعالى
ليس بمضطر في تخليقه كان ما هو مخلوقه مرادا له وقولهم ان الارادة توافق العلم دون الامر خرج على طريق
المساهلة تيسيرا على المتعلمين فاما حقيقة المذهب فعلى ما قررنا واذا كان الامر كذلك فلو كان مع الله تعالى
خالق آخر وكان ما يخلقه ذلك غير متعلق بفعله لم يكن متعلقا بارادته فيتصور الاختلاف بينهما في الارادة
كما يتصور الاختلاف عندكم بين الله تعالى وبين العبد في الارادة لكون افعال العباد خارجة عن فعله
فكان خروجها عن ارادته جائزا ولو سلكت هذه الطريقة لبطل كلامه واضمحل اعتراضه والشيخ ابو الحسن الرستغفني

ذكرنا كما به المسمى بالارشاد ان الالزام من حيث القدرة لا من حيث الارادة فكانه التزم ان الالزام من حيث
الارادة غير ممكن لما فيه من الامتناع الاختلاف بينهما في الارادة وكذا ابو اسحاق الاسفرائني ذكر بعد ما
ذكر كلاما الى ما تم فقال وليس هذا وجه الاستدلال به لكنه ما قدمنا من تحقيق القدرة ونفي النقيصة ثم
نرتقي منه الى الارادة فهذا منه ايضا تسليم ان حقيقة الالزام في اثبات القدرة دون الارادة فيبقى الاشكال
الا ان الله تعالى اثبت الاختلاف في الارادة فلو لم يكن مقصورا لما اثبت ذلك على ما مر ذكره فنقول وبالله
التوفيق ان من المعلوم الذي لا ريب فيه ان الاستدلال بقوله تعالى لفسدتا وبقوله ولعلا بعضهم
على بعض هو الاستدلال بنفاذ قدرة كل منهم لما ان كلا منهم يفعل غير ما يفعل من ورآه من الازلية ويتعذر به
قدرته فيما يوجب علو امره وظهور ملكه وسلطنه وكذا بقوله جل جلاله قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم
الآية وكذا بقوله وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو فاما الاستدلال بقوله وان يردك بخير
وكذا بقوله ان ارادني الله بضر وقوله او ارادني برحمة فالمراد بذلك هو الفعل لا الارادة الا ترى
انه قال هل هن كاشفات ضره هل هن ممسكات رحمته فانما يحتاج الى الكشف والامساك بعد الفعل
لا بعد الارادة فاذا كان التعلق بالقدرة واثبات العجز عن انفاذ القدرة لم يكن بدون الارادة
فكانت هي ثابتة ضرورة ثبوت القدرة على ما هو الحكم في المتلازمين وقد اقمنا الدلالة على ان خروج
المقدور عن القدرة يكون عن عجز وذلك مناف للربوبية فكان من ضرورة وقوع التعارض
في القدرة لو كانا اثنين وقوع التعارض في الارادة اذ هي لا تمتاز عن القدرة وكل ما يمتاز
الى القدرة فليس بارادة بل هو تمني والقديم غير موصوف به لانه من امارات العجز ولهذا قال
ابو اسحق الاسفرائني والله اعلم بعد ما حكى اعتراض اليه ما تم على الارادة وليس هذا وجه الاستدلال
لكنه ما قدمنا من تحقيق القدرة ونفي النقيصة ثم نرتقي منه الى الارادة اي لما ثبت التعارض
في القدرة وتعطلت قدرتهما او قدرة احدهما ثبت ذلك في الارادة ضرورة استحالة امتيازها
اذ ما امتازت عنه الارادة اضطرار وليس بقدرة والله الموفق

الكلام في ابطال المجوس

ثم اذا ثبت بما بينا ان الصانع القديم واحد بطل قول المجوس ان للعالم صانعين احدهما خير خلق
ما كان من اجزاء العالم حسنا ويسمى عندهم يزدان والآخر شرير كل شر وفساد في العالم منه فهو الذي
خلق الاجسام الضارة والسموم القاتلة والاجساد المستقذرة المنتنة ويسمى عندهم اهرمن واتفقوا
على القول بقدم يزدان واختلفوا في اهرمن فزعم بعضهم انه قديم فزعم بعضهم انه حدث من فكرة رديئة
حصلت من يزدان فانه تفكر في نفسه هل يخرج عليه من يضاده في ملكه فتولد من هذه الفكرة عفونة

عفونة في بعضه وتولد من تلك العفونة اهرمن وقال فرقة منهم يسمون المسخية ان يزدان كان نورا محضا ممسخ
بعضه فصار ظلمة وكان اهرمن من تلك الظلمة وقوم منهم يقال لهم الزروانية يزعمون ان زروان وهو النور
القديم عندهم شك في صلوته فحدث الشيطان وهو اهرمن من تلك الشكة وانما كان يصلي طلبا ان يكون له ولد
وبعضهم قالوا لا بل زمزم زروان في صلوته سبعة آلاف سنة وتسعمائة وتسعا وسبعين سنة ليكون له
ابن اسمه [illegible] وقال لعل هذا لا يكون فكان اهرمن من العلم الاول وابليس وهو اهرمن عندهم من هذا الهم ثم هم
مع اختلافهم زعموا ان اهرمن حارب يزدان ودامت المحاربة بينهما ثلاثة آلاف سنة ثم وقعت بينهما هدنة
فهما على تلك الهدنة الى ان ينقضي مدة الهدنة ولهم في بدو الخلق خرافات كثيرة لا يطلق العقل اخطارها
على القلب لركاكتها في نفسها وشبهتهم ان في اجزاء العالم ما هو ضار شرير قبيح مستقذر وايجاد هذه الاشياء
ليس بحكمة والباري حكيم فلا يجوز منه ايجاد هذه الاشياء لما انه يستحيل عليه السفه ولا شك انها محدثة فلا بد لها
من محدث فعلمنا ان لها محدثا سفيها وهو اهرمن وكذا موجد الشر شرير والباري جل وعلا منزه عن هذا الوصف
فدل ان وجود الشر كان بايجاد غيره لا بايجاده الا انا نقول ان ما قدمنا من الدلالة موجب بطلان ان يكون
مع الله تعالى قديم آخر فبطل القول بقدم اهرمن ولان القول بقدم السفيه مع انه ناقص محال
اذ من شرط التقدم الكمال لان ذاتا ما لا يوجب نقصه لا في دلالة ذاته ولا في صفاته اذ ذلك اقتضاء
عدمه وذات ما لا يقتضي عدمه اذ لو اقتضاه لما تصور وجوده فاذا كل نقص تمكن في ذات ما فذلك
باثبات غيره ليعرف بنقصان هذا الكمال مثبته ولو كان اهرمن محدثا على قول القائلين انه محدث فلا ينبغي
ان يكون له قدرة الايجاد لما فيه من اثبات الصانع وقد بينا فساد ذلك وما زعموا من استحالة وجود الشر بفعل
الحكيم وخروج هذه الاجسام المستقبحة المستقذرة عن الحكمة ويستحيل على الله تعالى السفه فقلنا لهم لم جاز
الجهل على النور القديم عندكم وجاز عليه الشك والهم والحاجة الى طلب الولد وجاز عليه العجز عن قهر عدوه
حتى صالحه وهادنه جاز عليه الشر والى [illegible] هذه الشرور ثم يقال لهم تلك الشكة والفكرة التي حدث
منها اهرمن حدثت منه باختياره ام لا باختياره فان حدثت منه باختياره فمنه اصل الشرور فاذا جاز منه
ايجاد اصل الشرور فلم لا يجوز ايجاد ما هو دونه من الشرور وان حدثت لا باختياره فقل حدثت بفعله
الاضطراري ام بنفسها لا بفعل احد فان حدثت بفعله الاضطراري فهو اذا مضطر عاجز اذ المضطر من يوجد
غيره فيه فعلا وكل من هو عاجز ومحل بمقدور غيره فهو محدث فالقول اذا بقدم يزدان محال وان حدثت
الفكرة بنفسها لا بفعل النور باختياره او اضطراره فهو محال لما مر من استحالة حدوث حادث لا باحداث
احد ولو جاز ذا لجاز حدوث جميع العالم بنفسه وبطلت الدلالة على الصانع ثم لو حدثت الفكرة او الشكة

نسخة

بنفسها هل كان القديم عالما بحدوثها ام لا فان قالوا لا فقد جهلوه والجهل لا يليق بالصانع القديم وان قالوا نعم
قيل هل كان قادرا على منعها عن الحدوث فان قالوا لا فقد اعجزوه وهو ايضا مناف للقدم وان قالوا نعم قيل
لهم فلم لم يمنعها عن الحدوث لئلا يتولد منها ما هو اصل الشرور فاذا صار وجود الشر مضافا الى اختياره وارادته
ويقال للمتسمية منهم ان ما يزعمون من انساخ بعضه محال من وجوه احدها اثبات التبعض والتجزي وهو على القديم
محال على ما نبين في ابطال قول المجسمة اذا انتهينا اليه ان شاء الله تعالى والثاني ان القول بتغير القديم محال على ما نبين
ايضا بعد هذا ان شاء الله تعالى ثم نقول لهم لما جاز الانساخ على بعضه جاز على كله للنبوة الموافقة من جميع الوجوه
بين جميع اجزائه ما جاز على البعض جاز على الكل فلا امان لكم من ان ينقلب جميع اجزاء القديم شياطين وآفات
وهذا الظاهر الفساد اذ لو جاز هذا لجاز انقلاب جميع الشياطين والاجسام القبيحة الهة قديمة وكل ذلك
خارج عن قضية المعقول وما قالوا من انه يستحيل ايجاد الحكيم الشرور والقبائح لكون ذلك كله سفها
فهو ممنوع فيقال لهم لم قلتم هذا ومن اين قلتم الدليل سمعي قلتم ام بدليل عقلي فان ادعوا الدليل السمعي طلب منهم
الدلالة بل على كونه قول من استدلوا والقول البدهي او ادعوا الدليل العقلي طولبوا بابرازه ثم نقول لهم اعرفتم
بعقولكم ان ايجاد هذه الاشياء سفه ام حكمتم بكونه سفها قبل بديهة العقل عرفتم ذلك ام بالاستدلال فان
قالوا عرفنا بالبديهة ظهرت مكابرتهم لان ارباب العقول السليمة لا يختلفون في معرفة البديهيات ونحن وجميع من
من ساعدنا في وحدانية الصانع لا نعرف هذا فان قالوا انكم تعرفون ذلك وتجحدون قيل لهم ولم تنفصلون
ممن قال لكم انكم تعرفون فساد قولكم وصحة قول خصومكم بالبديهة غير انكم تعاندون وان قالوا عرفنا ذلك بالاستدلال
طولبوا باقامة الدليل فان قالوا في الشاهد كل من اوجد شرا فهو شرير ومن اوجد قبيحا فهو سفيه قلنا ولم اذا كان
في الشاهد هكذا يكون في الغائب كذلك فبأي معنى تجمعون بين الشاهد والغائب على ان هذا ممنوع ان في الشاهد
يكون على ما يزعمون فان في الشاهد من كان فعله شرا قبيحا فهو شرير سفيه فاما من كان مفعوله كذلك فلا نسلم
انه شرير سفيه وفي المتنازع فيه ما هو شر وقبيح مفعول الله تعالى لا فعله وايجاده ثم نقول ان هذا انما يكون الفعل
سفها قبيحا شرا اذا لم يكن له عاقبة حميدة فاما ما له عاقبة حميدة فليس بشر ولا سفه ولا قبيح فلم قلتم ان ايجاد الله
تعالى هذه الاشياء ليست له عاقبة حميدة فان قالوا حكمنا بكون ايجاد هذه الاشياء سفها لانا لا نعرف فيه
حكمة ولم نقف على جهة الحكمة فيه قيل لهم اكلها لا تعرفون لا يكون فان قالوا نعم ظهرت مكابرتهم وبان عنادهم
وان قالوا قد يكون ما لا نعرف قيل لهم ما انكرتم ان الله تعالى في ايجاد ذلك حكمة لا يبلغها افهامكم لانكم تعجزون عن
الوقوف على جميع الحكم البشرية فكيف تدعون الوقوف على جميع الحكم الربوبية ثم نقول لهم في ايجاد ذلك بيني
الاشياء حكمة من وجوه احدها ان الله تعالى خلق الخلق وامرهم ونهاهم ووعدهم واوعدهم الوعد والترغيب

بعجزه

لجهلكم بوجه الحكمة في ايجاد هذه
الاشياء فان زعموا انهم
عرفوا بعقولكم كونه سفها صح

بما لا يعلم لذته والايعاد بما لا يعلم المه غير مفيد فخلق الضار والنافع ليصح الوعد والايعاد والترغيب والترهيب
والله الموفق والثاني انه خلق العالم مختلف الاجزاء متفاوت الابعاض متباين الافعال والآثار من نافع وضار
ومستحسن ومستقبح وحار وبارد وخشن ولين وغير ذلك ليستدل بذلك على كمال قدرته ونفاذ سلطانه ومشيته
اذ من فعله على جهة واحدة فهو كالمطبوع المسخر على ذلك كالنار على التسخين والثلج على التبريد فيكون في خلق المختلفات
افادة دلالة كمال القدرة ونفاذ المشيئة وهذه عاقبة حميدة فكان خلق الكل حكمة وكذا لما اجتمعت هذه الاجسام
المختلفة على الدلالة على ان لها صانعا حكيما لا يسفه عالما لا يجهل قادرا لا يعجز كانت هي مع اختلافها جنسا واحدا
في الدلالة على صانعها فكان في ذلك دليل كمال القدرة وتمام التدبير ونفاذ المشيئة حيث جعل المتضادات والمختلفات
بالجوهر متجانسا في حق الشهادة على ربوبيته وحكمته وكمال قدرته والثالث انه خلق الاجسام الضارة
والاوجاع والآلام ليذلل بها الجبابرة والملوك ليعلموا بذلك ضعفهم فلا يغتروا بالكثرة والعدة والعتاد
واجتماع الجنود والعساكر والاتباع والحواشي فيصير ذلك مبعثة لهم على المسارعة الى طاعته ومن جرة عن الانهماك
في معاصيه وداعيا الى افاضة العدل فيمن تحت ايديهم من الرعايا وصادا لهم عن الجور والظلم على من في ممالكهم
من اصناف البرايا والرابع انه خلق هذه الاشياء الضارة المستقذرة ليعرف من راها ان تعالى منشئ العالم غني عن ان ينتفع
بشيء او يحتاج الى شيء من ذلك ومن هذا وصفه لا يخرج فعله عما ينتفع به ويندفع به حاجته فكان في تخليق هذه الاشياء
اظهار غناه وتعاليه عن الحاجة وورآء هذه المعاني التي بيناها معان كثيرة ذكرها الشيخ ابو منصور الماتريدي
في مسائل التعديل والتجوير في كتاب التوحيد اعرضنا عن ذكرها واكتفينا بهذا القدر لئلا يؤدي الى التطويل
مع حصول البغية والمقصود بهذا القدر مع انا غير محتاجين الى بيان هذه الاشياء فانا اذا اقمنا الدلائل على
على وحدانية الصانع وامتناع القول بالصانعين وعلى كون العالم بجميع اجزائه محدثا ودلالته على منشئه
وعلى كون منشئه حكيما لا يجهل ولا يسفه ثبت كون تخليق هذه الاشياء حكمة بضرورة هذه المقدمات فبقي بعد ذلك
جهل الخصوم بوجه الحكمة وذا لا يوجب خروجه عن الحكمة على ما قررنا والله الموفق **الكلام** في ابطال
قول الثنوية ثم ان طائفة ملقبون الدهرية استحالة حدوث شيء لا من شيء ومن المجوس خروج احداث الافزاع
والاهوال والآلام والاوجاع والشرور والاجسام الضارة والاجساد المستقذرة المستخبثة من الحكمة
فاثبتوا للعالم اصلين قديمين كانا لم يزل متباينين فامتزجا فحصل العالم من امتزاجهما وسموهما النور والظلمة
واضافوا جميع ما في العالم من الخيرات والمسرات الى النور وجميع ما فيه من الشرور والهموم والاحزان والآلام
والافزاع الى الظلمة وافترقت هذه الطائفة ثلاث فرق احدها المانوية والثانية الديصانية والثالثة المرقيونية
فاما المانوية فهم المنسوبون الى ماني ويقال لهم المنانية وهي نسبة على غير قياس كما يقال لاصحاب عاني من اليهود

الجبران

ثنانية ومذهبه ان العالم مركب من اصلين قديمين احدهما النور والآخر الظلمة وهما جميعا حيّان سميعان بصيران
وكل واحد منهما خمسة اجناس اربعة من ذلك ابدان وواحد روح فاما ابدان النور فهي النور والنار والريح
والماء وروحه النسيم المتحرك في الابدان الاربعة وابدان الظلمة الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحه الدخان
فامتزجت ابدان هذا بابدان ذاك وكذا روحاهما فحصل العالم من الامتزاج واختلف هؤلاء في علة الامتزاج
فزعم بعضهم ان الامتزاج كان من الظلمة وزعم بعضهم ان سبب الامتزاج كان من النور فامتزج ببعض
اجزائه لبعض اجزائها فحدث من الامتزاج العالم وبقي فوق العالم نور خالص فهو ابدا يسعى في تخليص ما
احتبس من اجزائه في الظلمة فيتخلص شيئا فشيئا الى ان لا يبقى منه في وثاق الظلمة شيء فيعود الامر على ما كان
قبل الامتزاج فيتمتع اجزاء النور المتخلصة باتصالها بعالم النور الصرف وينال ما فيه من اللذات والمسرات
فيتمتع بذلك ويستريح عما كان ينال من الآلام والشرور في وثاق الظلمة ويتأذى اجزاء الظلمة التي كانت
مختلطة بالنور بالحاقها بالظلمة اي لحقة بعد ما كانت تنال الراحة واللذة باختلاطها بالنور وهذا هو تفسير
البعث والنشور وصورة الثواب والعقاب عندهم ولهم في بدو الخلق وما به السموات والارضين
والجبال والبحار هذيانات كثيرة لا معنى لاطالة الكتاب بذكرها اوردها ارباب المقالات في كتبهم والفرقة الثانية
الديصانية منهم وقولهم مثل قول المانوية في اصلين قديمين للعالم وهما النور والظلمة والخيرات كلها
من النور والشرور والآفات من الظلمة الا انهم يقولون النور كله جنس واحد وكذلك الظلمة والمانوية
يجعلون كل واحد منهما خمسة اجناس على ما بينا وكذا عند الديصانية النور حي يفعل ما يفعل باختياره والظلمة
موات عاجزة يفعل ما يفعل من الشرور بطباعها والمانوية يزعمون ان كل واحد منهما حي مختار يفعل ما يفعل
باختياره وزعم هؤلاء ان سبب الامتزاج ما كان من النور فانه كان يتأذى بمجاورة الظلمة وخشونتها
فاراد دفعها فارتبك فيها فيزعمون ان النور ما دام في وثاق الظلمة يفعل القبيح مضطرا وبعد الخلاص لا يفعل
ذلك والفرقة الثالثة المرقيونية منهم وهم يقولون باصلين قديمين احدهما النور والآخر الظلمة وتفردوا
باثبات ثالث سليم ليس بخير كالنور ولا شرير كالظلمة وهو متوسط بين النور والظلمة اسفل من النور
واعلى من الظلمة اذ من مذهبهم جميعا ان النور كان في جهة العلو والظلمة كانت في جهة السفل وكل واحد
منهما غير متناهي من خمس جهات متناهي من الجهة التي يلاقي بها صاحبه فالنور متناه من جهة السفل والظلمة
متناهية من جهة العلو الا ان عند المانوية والديصانية لم يكن بينهما حايل في الازل وان كان كل واحد منهما
يلاقي صاحبه وقالت المرقيونية بل كان بينهما ثالث متوسط لم يكن خيرا ولا شريرا ويسمونه المعدل قالوا
فتعدت الظلمة على هذا المتوسط فمازجته ثم نشأ العالم من ذلك المزاج ليتطيب بذلك ويتلذذ به فلما رأى

فلما رأى النور ذلك بعث روحا الى هذا العالم وهو روح الله وابنه عيسى فمن اتبعه ولم يقرب النساء ولا الدسومات
افلت من حبائل الظلمة واكثرهم ينكرون ان يكون التباين معنى وراء المتباين والامتزاج معنى وراء الممتزج
فلم ينعدم عند الامتزاج معنى هو التباين ولا حدث معنى هو الامتزاج وما قدمنا من الدلالة على ثبوت
الاعراض فهو دليل على كون التباين والامتزاج معنيين وراء ذاتيهما وقد حدث الامتزاج في الحين
وعرف حدوث التباين بقبوله العدم فكانا معنيين حادثين والنور والظلمة لا يخلوان عنهما ولا سبقاهما
وقد مر ان ما لا يسبق الحادث فهو حادث فبطل دليل عرف به حدوث ساير الاجسام فذلك الدليل موجود
في حق هذين الجسمين وقد سبق من الكلام ما يدل على جواز وجود الشيء لا من شيء وعلى جواز ايجاد القبيح
وكونه حكمة عند تعلق العاقبة الحميدة على ما مر في ابطال كلام المجوس ثم انهم ناقضوا في القول بالامتزاج من
وجوه احدها ان الامتزاج بعد البينونة تغير وهو مستحيل على القديم لما هو من امارات الحدث وثبوت
امارات الحدث في القديم محال وعند اثباته تناقض لما فيه من القول بالقدم والحدوث معا والثاني ان فيه ايجاد
شيء لا من شيء وهو الامتزاج اذ هو معنى وراء الممتزج لكون الذات عندهم وقت التباين والامتزاج
ثم هو حدث لا من اصل اذ لا اصل للامتزاج حدث منه وهم ينكرون حدوث الشيء لا من شيء وقد قالوا
به فناقضوا والثالث ان الاصلين لما كانا متباينين ثم امتزجا فقد وجد من كل واحد من الاصلين
فعلان متضادان وهما التباين والامتزاج وهم يقولون باستحالة وجود المتضادين من جوهر واحد
ولهذا ابوا وجود الخير والشر بفعل واحد والرابع انهم الحقوا العجز بالنور حيث زعموا انه لا يقدر على قهر عدوه
واستنقاذ اجزائه من وثاقه وكذا الاجزاء المحتبسة في وثاق الظلمة عاجزة عن التخلص عن قهر عدوها وقبل
الاسر كانت عاجزة عن دفع قهر الظلمة عن انفسها جاهلة باسباب الدفع والتخلص والعجز والجهل شر واثبتوا
للظلمة قدرة على النور واسر اجزائه والقدرة وهذا هدم اصلهم وابطال قواعد مذهبهم والخامس انهم
يقولون ان حركة النور علوية وحركة الظلام سفلية ثم قالوا بالامتزاج مع انهم زعموا ان النور كان اعلى
والظلمة اسفل وعند تحرك الاعلى حركة علوية والاسفل حركة سفلية يزدادان بعدا فيما بينهما لا الامتزاج
فاذا لا امتزاج الا بتسفل العلوي او تعلي السفلي وكل ذلك عندهم محال فاذا اثبتوا الامتزاج مع هذا
فقد ناقضوا والسادس انهم جعلوا الاصلين متضادين لان التضاد عندهم في الجواهر دون الاعراض فانهم
لا يقرون بثبوت الاعراض ويقولون ان من شأن المتضادين التنافر والتباعد ثم اثبتوا الامتزاج
الذي هو الالتئام والتصادق من غير اثبات قهر قاهر عليهما بل بانفسهما وطباعهما وهذا تناقض ظاهر
والحمد لله على التوفيق ثم يقال لهم من خالفكم في الدين والنحلة واعتقد دينا غير دينكم أمحق هو ام مبطل

فان قالوا محق فقد اقروا بصحة مذهب خصمهم وبطلان مذهب انفسهم فان قالوا هو مبطل قيل انشر دينه الباطل
ام خير فان قالوا هو خير فقد بان عنادهم فان قالوا هو شر قيل من المعتقد لذلك اجوهر النور ام جوهر الظلمة
فان قالوا جوهر النور فقد ناقضوا وتركوا مذهبهم وان قالوا جوهر الظلمة فقيل ايتصور منه ان
يعتقد الدين الحق فان قالوا نعم فقد ناقضوا وان قالوا لا قيل فلم تناظرون خصمكم ولم تدعونه الى دينكم
وذلك غير متصور منه فاذا هذا منكم تكليف ما ليس في وسع المكلف ولا تصور لوجوده البتة وهذا منكم
سفه فوجد منكم على زعمكم اعتقاد الحق وهو خير وتكليف ما لا تصور لوجوده وهو شر فجاء منكم الخير
والشر انتم من جوهر النور انتم ام من جوهر الظلمة فباي شيء اجابوا فقد ناقضوا وتركوا مذهبهم ويقال
لهم هل رايتم من انتقل من مذهبكم الى غير مذهبكم وعلى العقب فان قالوا لا فقد كابروا وانكروا المحسوس وان قالوا
نعم فقد جوزوا من جوهر واحد اعتقاد الحق والباطل والحق خير والباطل شر وهذا منهم ترك لمذهبهم والله
الموفق ويقال لهم هل رايتم من آذى آخر بشتيمة او ضرب ثم جاء واعتذر وقال شتمتك وضربتك وانا
تائب اليك من ذلك مغتفر لجنايتي عليك بما فعلت بك فان قالوا لا فقد عاندوا وكابروا وان قالوا نعم قيل
لهم من الجوهر الذي وجدت منه تلك الجناية اجوهر النور ام جوهر الظلمة فان قالوا جوهر النور فقد اجازوا
منه الظلم والجناية والايلام والايجاع وهذا خلاف اصولهم وان قالوا هو جوهر الظلمة قيل من الذي
قال ظلمت عليك وتبت اليك اجوهر النور هو ام جوهر الظلمة فان قالوا هو جوهر النور فقد كذب لانه
لم يظلم ولم يجن عليه واذا قال ظلمت وجنيت عليك فقد كذب وان قالوا هو جوهر الظلمة فقد صدق لانه
اخبر انه ظلم وجنى عليه وكان الامر على ما اخبر والصدق خير فقد وجد من جوهر الظلمة الخير وهذا الفصل
يسمى فصل الاعتذار وفيه هدم اصولهم وابطال قواعد دينهم والله الموفق وعلى هؤلاء اسولة كثيرة
ومطالبات لاهل الحق جمة وقد اطنب في الرد عليهم شيخنا ابو منصور الماتريدي رحمه الله عليه الا انا اكتفينا
بهذا القدر جريا منا على مقتضى شرطنا الايجاز فيه والتجانب عما فيه التفحج او التطويل وبالله المعونة
والتوفيق ثم يقال للديصانية ما طبع الثالث المعتدل بين النور والظلمة فان قالوا هو خير كله فقد جعلوه
من جنس النور فلا معنى لاخراجه من جملة النور وان قالوا هو شر كله فقد جعلوه من جنس الظلمة فلا معنى لاخراجه من
من جملة الظلمة وان قالوا هو يفعل الخير والشر جميعا فقد ابطلوا اصلهم وقد وقعت لهم الغنية عن اثبات اصلين
قديمين متضادين بحيث جواز الخير والشر من واحد ثم يقال لهم الثالث المعتدل اهو من جنس النور والظلمة
جميعا او هو من جنس احدهما او مخالف لهما جميعا فان قالوا هو من جنسهما فقد جعلوه نورا وظلمة معا وهو
محال وان قالوا هو من جنس احدهما قيل فكيف صار معدلا بينهما وهو ضد لذلك الآخر ولو جاز ذا لجاز ان يكون

ان يكون الذي المعدل من جنسه معدلا وان قالوا هو مخالف لهما قيل احتاج هو اذا الى معدل بينه وبينهما لمخالفته
اياهما وتضاده لهما بل الى معدلين ليكون احدهما بينه وبين النور والآخر بينه وبين الظلمة ثم الكلام في
في المعدلين الآخرين على هذا الترتيب وهو [illegible] الله تعالى ومن العجب ان هؤلاء الضلال مع قولهم
ان اجزاء النور محبوسة في وثاق الظلمة الظالمة وان النور يسعى بكل ما هو مقدوره تخليص تلك الاجزاء
فلا يقدر على ذلك الا على التقليل فالقليل على التدريج وان افضل ما يتقرب به الانسان الى النور الاعظم
هو السعي في تخليص شيء من الاجزاء المحبوسة في الظلمة ثم يزعمون ان الارواح كلها في الحيوانات التي
من اجزاء النور صارت محبوسة في القوالب والابدان التي هي من اجزاء الظلمة ثم هم مع هذه المقالة اشد
خليقة الله تعالى نفارا عن القتل واراقة الدماء وينسبون كل من ورد باباحة قتل شيء من الحيوانات او الى
التقرب بالقرابين من الانبياء عليهم السلام كموسى ورسولنا المصطفى محمد عليهما السلام الى انه مبعوث
الشياطين لا مبعوث النور وهذا منهم مناقضة ظاهرة وجهالة فاحشة فان اولى الناس بالقول
باباحة القتل والتقرب بذبح البهائم هم لما فيه من تخليص اجزاء النور عن وثاق الظلمة وازاحتها
عما يلحقها من اذى نتن رائحة الظلمة وخشونة مسها ايا ما بل قياد مذهبهم يوجب ان لا يتقرب احد الى النور
الصانع بقربة هي اعظم من اراقة دم نفسه لما فيه من تخليص روحه عن القالب الظلماني والحاقها بما
يجانسها من العالم النوراني مع ما فيه من الاحسان الى نفسه بالتخلص عن المحن والمصائب واصناف
الهموم والنوائب التي تنوبه في هذا العالم وهذا مما لا يخفى فساده على ذي لب ثم مع انا نرى ان الحيات
والعقارب وجميع ذوات السموم جميع فسادها وشرها في العالم من قبل ارواحها دون اجسادها اذ هي
بعد زوال ارواحها عنها يندفع معرتها وينقطع مادة شرها ولا قدرة لاجسادها على الاذى ثم انا الى
الحيوانات وحشها وهرها ايلامها والدبيب اليها والنهش واللدغ لها وانما كان ذلك بما فيها من الارواح التي
هي من اجزاء النور لا بما لها من الابدان التي هي من اجزاء الظلمة مع هذا كله يزعمون ان الارواح
من اجزاء النور خير والقوالب من اجزاء الظلمة الشرير وهذا هو غاية الغباوة ونهاية الحماقة
وشبهتهم التي يتعلقون بها على ارباب الديانات في اباحة الذبح والتقرب بالقرابين يندفع بهذا ثم نقول لهم
ايزعمون ان القتل قبيح لعينه ام لمعنى فيه فان قالوا هو قبيح لعينه قيل هذا ممنوع فان قالوا تنفر عنه
العقول السليمة قلنا ليس كذلك بل تنفر عنه الطبايع السخيفة والقلوب الضعيفة لما يقدر حلوله
في نفسها فتنفر عنه طبيعته ولهذا يسهل ذلك على طبيعة من اتخذ ذلك عادة والطبيعة هي التي تسهل
عليها بالاعتياد حتى يصير مستأنفا بما كان تنفر عنه قبل الاعتياد فاما ما استقبح لعقل لذاته فلا يحسن ذلك

الا يتعلقون

ربما ورد
المواثبة

ذلك فيه البتة اذ هو رب الاشياء بجمايتها الا الطيفة ثم نقول ارايتم لو ان ثعبانا عظيما دخلت بلدة فيها خلق كثير واسدا
ضاريا هجم مدينة من المداين وجعل يقتل الناس يمينا وشمالا وكان بحال لو لم يقتل لاتى على جميع اهل تلك البلدة
اكان قتل الثعبان والاسد قبل افناء الخلق مستحسنا ام لا فان قالوا لا ظهرت مكابرتهم وان قالوا نعم عرف
ان القتل ليس بقبيح لعينه اذ حسن مع وجود عينه وكذا هذه المطالبة في قتل اللصوص وقطاع الطريق الذين
قتلهم سبب اصلاح العالم وسكون لديها الناس وامن عن اثارة الفتنة ثم اذا ظهر ان عينه ليس بقبيح
ولو قبح انما قبح لما ان القاتل لا ولاية له على المقتول او لا ملك له فيه او منعه من له الخلق والامر عن قتله
والله تعالى له الملك في الاشياء باجمعها يتصرف فيها كيف يشاء تخطرا اتلافها تارة وفي ذلك اخرى على قدر
ما نعلم فيه من الحكمة لا دافع لقضائه ولا معارض لمشيته ثم بعد ما ثبت ان القتل ليس بقبيح لذاته بل لو قبح
بانضمام قرينة اليه وما هذا سبيله يحسن بانضمام قرينة مستحسنة اليه ايضا على ما قررنا في قتل الثعبان والاسد
ثم يقال لهم ما انكرتم ان قتل هذه الحيوانات لا يكون مستقبحا في بعض الاحوال فيجوز اباحته ويصير مستحسنا
لانضمام قرينة اليه فيجوز ايجابه فان قالوا انضمت اليه القرينة لم فنا قلنا لهم اشكل ما لا تعرفون ليس بموجود
فان قالوا نعم ظهرت مكابرتهم وان قالوا لا بطلت شبهتهم وبالله التوفيق والعصمة ثم يقال لهم ان الجنس الذي
جعل غذا البشر من جملة الحيوانات هو الغنم ومن المعلوم الذي لا ريب فيه ان هذا الجنس لو خلا عن قيام
الادمي بدفاع اسباب الهلاك عنه وايصال ما فيه منفعته ومصلحته اليه لتلف الكل ولتفانى الجنس باجمعه لتسلط
الذئاب والاسود وجميع انواع السباع عليه ولا امتناع له لا بالقوايم ولا بالجناح وليس معه آلة الدفاع
والجراب فيمزقه السباع في ادنى مدة واسرع وقت وكذلك من طبع هذا الجنس ان راعيها لو بعد عنها في المفاوز
والصحاري لبقيت رافعة روسها الى السماء متخوفة عن كل صوت نافرة وعن ذلك كل ركز لا يتناول علفا
ولا تردما ايلا ان تهلك جوعا وعطشا واذا كان الامر كذلك فلو لم يبح للادمي الانتفاع بها وتناول
لحومها لما قام بالدفع عنها والحفظ لها فيتلف الكل وينقطع الجنس فكان في اباحة التناول ابقاء الجنس
وفي الحظر اهلاكه فمن لم يبح اتلاف البعض ليصير ذلك طريقا الى فنا الكل فلا علاج لجهله وحمقه ثم التقرب
بالقرابين كان ذلك بطريق الفدا عن نفسه اذ لله تعالى على كل احد من خلقه نعمة الايجاد فشكره يكون
باعدام نفسه طلبا لمرضاته كما كان شكر نعمة المال ازالة بعضه عن نفسه وشكر نعمة المنكح والمشرب والماكل
الامتناع عنها بالصوم الا ان كل واحد منهم لو اتلف نفسه شكرا لنعمة الوجود لانقطع نسل البشر وتعطل
الخلق وارتفع الجنس المقصود من الخلايق فاكتفى الصانع بكمال حكمته بفديه يفديها عن نفسه كما في حق الذبيح
عليه السلم ثم هذا كله متبرع اذ لا حاجة بنا الى اثبات شيء من هذا فانا اذا بينا بالدليل حدوث العالم وثبوت

لتعجم

صوت خفي

وثبوت الصانع ووحدانيته وحكمته وثبوت الرسالة وعصمة الرسول عليه السلم ثبت بهذه المقدمات الصادقة
ان جميع ما بينه الرسول عليه السلام حق وصدق وفيه حكمة بليغة وان قصرت عقولنا وعجزت افهامنا عن الوقوف
على جهة الحكمة فمن تكلم مع المجوس او الثنوية ينبغي ان يتكلم على هذا الوجه فانه اقطع لشغب الخصوم والله
المجود على التوفيق **الكلام في ان الباري جل وعز قديم** واذا ثبت حدوث العالم وثبوت الصانع علمنا
انه قديم اذ لو لم يكن قديما لكان محدثا لما مران لا واسطة بينهما ولو كان محدثا لافتقر الى محدث وكذا الثاني
والثالث الى ما لا يتناهى وجاز حدوث العالم ووجوده متعلقا بما لا يتناهى وما لا يتناهى لا يتصور
ثبوته فاذا لا يتصور ثبوت العالم وحدوثه ونحن نشاهده ثابتا ونعرف كونه حادثا بالدليل دل ان وجوده
وثبوته لم يتعلق بما لا يتصور ثبوته فدل ان موجده لا يوافقه في صفة الحدوث فيكون قديما ضرورة
والله الموفق **الكلام في نفي كون الباري عرضا** واذا ثبت ان العالم له صانع وثبت انه واحد وانه قديم
فبعد ذلك يجب ان نبحث ونتامل ان ذاته هل هو عرض ام ليس بعرض فبحثنا وتاملنا في العرض فوجدناه
استحق اسم العرض لاستحالة بقائه اذ العارض في اللغة هو ما لا يدوم يقال عرض لفلان امر اي معنى
لا قرار له ويقال له هذه الحالة ليست باصلية فيه كذا بل هي عارضية له اي هي امر لا دوام له ولهذا سمي السحاب
عارضا على ما بينا ثم راينا اشيا لا بقاء لها فسميناها اعراضا اذ العرض ما يستحيل بقاؤه في عرف المتكلمين
وهذا الاسم له ماخوذ من الدلالة اللغوية ثم وجدنا كل عرض له وصف لازم لا يزايله ويستحيل وجوده
غير موصوف به وهو كونه مما يستحيل قيامه بذاته ويفتقر الى قايم بذات يقوم به ثم هو ما كان عرضا لكونه غير
قايم بذاته اذ ليس فيه ما ينبئ عن معنى كونه عرضا في اللغة بل كان عرضا لاستحالة بقائه وظنت المعتزلة والكرامية
حيث راوا كل عارض غير قايم بذاته في الشاهد انه كان عرضا لهذا الوصف ثم تفرع لهما عن هذا الاتفاق
المبني على الخيال مذهبان باطلان اذ الباطل لا ينتج الا الباطل فاما المعتزلة فانهم زعموا ان الله تعالى لو كانت له
صفات ازلية كالعلم والقدرة والحيوة لكانت اعراضا لاستحالة قيام هذه الصفات بانفسها وقيام
العرض بذات الله تعالى محال وكذا وجود الاعراض في الازل ممتنع فاذا لا صفة لله تعالى اذ لو كانت لكانت
عرضا واما الكرامية فانهم لما عرفوا ثبوت هذه الاوصاف لله تعالى بالدليل الضروري وعلموا انها لا تقوم بذواتها
بل تقوم بذاته تعالى سموها اعراضا لوجود ما كان العرض لاجله عرضا في الشاهد وكلا المذهبين فاسد فان العرض
في الشاهد كان عرضا لاستحالة بقائه لانه هو المعنى الذي ينبئ عن المعنى اللغوي لا لاستحالة قيامه بذاته اذ لا
دلالة في اللغة تدل على ان ما لا قيام له بذاته يسمى عرضا واذا ثبت ان الامر على ما بينا لم يكن صفات الله تعالى
اعراضا فلم يلزمنا باثبات الصفات لله تعالى اثبات الاعراض في الازل ولا القول بقيام الاعراض بذات الله تعالى

جل جلاله

فاذا تقرر هذا ثم تاملنا فعلمنا ان المعنى الذي لاجله كان العرض عرضا وهو استحالة البقاء مستحيل على الباري
جل اسمه اذ القول بقدم ما لا بقاء له محال بل هو كما يوجد يعدم في الثاني من حال وجوده وعلمنا ان ما هو من
لوازم العرض وهو استحالة قيامه بذاته وافتقاره الى محل يقوم به محال ثبوته فيمن تولى انشاء العالم
اذ قيام الفعل بما لا قيام له بذاته محال وكذلك الفعل المحكم المتقن لا يتاتى الا من حي قادر عالم واتصاف
ما لا قيام له بذاته بكونه عالما قادرا حيا محال وكذا افتقار القديم الى المحل محال اذ شرط القديم الاستغناء
في الوجود عن غيره وكذا القول بقدم المكان محال القيام دليل حدوث ما سوى الله تعالى ووجود العرض
بلا محل يقوم به محال فاذا علمنا بالوقوف على هذه المقدمات الصادقة ان الباري جل جلاله ليس بعرض و
يستحيل وصفه به والله الموفق **الكلام في ابطال قول من يقول ان الباري جوهر** واذا ثبت استحالة
كون الباري عرضا فبعد ذلك تاملنا فوجدنا الموجود في الشاهد ينقسم الى ما يستحيل بقاؤه ويمتنع قيامه
بذاته وهو العرض والى ما لا يستحيل بقاؤه ولا يمتنع قيامه بذاته وهو العين واستحال كونه عرضا لما
فعلنا ضرورة استحالة اتصافه بكونه عرضا لما انه باق غير مفتقر الى مكان ثم رأينا ان ما وراء العرض
في الشاهد هو العين وهو ينقسم الى غير متركب وهو المسمى عند المتكلمين جوهرا والى متركب وهو المسمى جسما
فتاملنا انه هل يوصف بكونه جوهرا ام لا فوجدنا اتصافه بكونه جوهرا محالا ممتنعا وزعمت النصارى انه
تعالى جوهر ولم يساعدهم احد من اهل قبلتنا الا ابن كرام فان الاسفرايني ذكر في باب فضايح الكرامية
من كتابه المسمى بتحبير المعتزلة ان ابن كرام ذكر في كتابه الملقب بعذاب القبر في وصف الله تعالى انه احد
الذات احدي الجوهر وهذا من ابن كرام خروج عن اجماع المسلمين والتحاق بالنصارى وشبهة النصارى
في ذلك ان الجوهر في الشاهد كان جوهرا لانه قايم بالذات وهذا حد صحيح لاطراده وانعكاسه لان كل جوهر
في الشاهد قايم بالذات وكل قايم بالذات في الشاهد جوهر واذا كان كذلك ثبت تعلق كونه جوهرا
بكونه قايما بالذات تعلقا لا انفكاك بينهما فثبت ان الجوهر جوهر لكونه قايما بالذات فكان كونه قايما بالذات
علة لاتصافه بكونه جوهرا اذ بهذا يمتاز وصف العلة عن وصف الوجود اعني ان ما لا يعلل من الاوصاف
لا انفكاك بينه وبين الموصوف لا يكون حدا ولا علة لكونه متصفا به وما لا يعلل لا انفكاك يكون حدا
وعلة لكونه متصفا به الا ترى ان كونه جسما لما انفك عن كونه فاعلا لاستحالة كون الاجسام اجمادية فاعلة
لم يكن كونه فاعلا علة لكونه جسما فلم يكن من ضرورة ثبوت كون الذات فاعلا ان يكون جسما وكون الجسم
متحركا لما كان لا ينفك عن قيام الحركة به فانه يستحيل متحرك لم تقم به الحركة وقيام حركة بما ليس بمتحرك بها كان
قيام الحركة به علة لكونه متحركا وكذلك انفكاك الحد عن المحدود والمحدود عن الحد محال واذا ثبت هذه

هذه القاعدة فبعد ذلك كان من ضرورة ثبوت احدهما ثبوت الآخر في الشاهد والغايب جميعا كالحركة
مع المتحرك فان قيام حركة في الشاهد بما ليس بمتحرك لما كان محالا وكذا ثبوت متحرك لم تقم به الحركة
كان من ضرورة ثبوت متحرك في الشاهد والغايب جميعا قيام الحركة به ومن ضرورة ثبوت قيام
حركة بذات ان يكون متحركا فكذا فيما نحن فيه لما ثبت تعلق كونه جوهرا بكونه قايما بالذات وكونه قايما بالذات
بكونه جوهرا تعلقا بلا انفكاك عرف ان تعلق ما بينهما تعلق العلة بالمعلول وكونه قايما بالذات حد
للجوهر فيستحيل ثبوت احدهما بدون الآخر في الشاهد والغايب جميعا واذا ثبت ان الغايب قايم
بالذات ثبت ضرورة انه جوهر هذا كما انكم تثبتون للباري جل وعلا ضرورة اتصافه بكونه عالما فكذا
في جميع الصفات بهذا الطريق فكذا هذا وربما يتعلقون به ان الله تعالى موجود والموجود اما ان يكون عرضا
واما ان يكون جوهرا والله تعالى ليس بعرض فيكون جوهرا اذ لو لم يكن جوهرا مع انه ليس بعرض لما كان
موجودا الا ان الموجود ينقسم الى قسمين وما ينقسم الى قسمين مما خرج عن قسمة جميعا لا يكون من جملته فلو خرج
الباري جل جلاله عن القسمين جميعا لما كان موجودا ويقولون ايضا انه تعالى فاعل وما يجوز منه الفعل في الشاهد
فهو جوهر وما يستحيل منه الفعل فهو عرض وقد تحقق من الله تعالى الفعل فكان جوهرا وتحتجنا ان الجوهر في اللغة
هو عبارة عن الاصل يقال لمن اشتهر بالاحسان من ابناء الشرف والسيادة فلان تحرك في الاحسان
على شاكلة جوهره الشريف ومقتضى حسبه العالي المنيف ويقال للثوب اذا كان محكم الصنعة جيد
الاصل انه ثوب جوهري فعلى هذا سموا ما لا يتجزى من اجزاء الجسم جوهرا لكون البسايط التي تتركب منها
المتركبات جارية مجرى الاصول لها لا يعنون به انه اصلة القديم كما يذهب اليه اهل الدهر بل يريدون
ان كل متركب يتعذر في الوهم انه من الافراد تركب فيكون الافراد اصولا واركانا في المركبات لتصور
الافراد بدون التركب واستحالة المتركبات بدون الافراد التي تركبت هي منها والله سبحانه وتعالى منه
يستحيل تركبه الى غيره ليصير جسما فلم يكن اصلا متركبا منه الجسم فلم يكن جوهرا وما ادعوا ان الجوهر اسم
للقايم بالذات فكان كونه قايما بالذات حدا له دعوى ممنوعة فاما ما ادعوا من صحة الاطراد والانعكاس
في الشاهد فغلطهم كما يدور الجوهر به مع القيام بالذات تطردا وعكسا وجودا وعدما فكذا يدور مع كونه
اصلا تركب منه الاجسام فلم كان جعلكم القايم بالذات حدا له اولى من جعل خصومكم كونه اصلا حدا له
وانتم المدعون حيث تريدون تعدية الاسم الى الغايب بتعدي الوصف بانه القايم بالذات وخصومكم
يمنعونكم عن ذلك ثم يقال لهم اليس ان في الشاهد كل جوهر قابل للعرض وكل ما هو قابل للعرض جوهر فلا بد
من ان تقولوا بلى فقيل تجعلون كونه قابلا للعرض حدا له لدورانه معه وجودا وعدما وطردا وعكسا فان قالوا

ثم تركوا اصلهم فانهم يقولون بانه تعالى ليس بقابل للاعراض وان قالوا لا ابطلوا دليلهم ثم يقال لهم ما تنكرون
على من يقول ان الله تعالى ليس بجوهر لان حد الجوهر انه قابل للاعراض ويستدل على صحة حده بالطرد والعكس
والدوران وجودا وعدما فان قبلوا ذلك تركوا مذهبهم وان لم يقبلوا ابطلوا دليلهم ويقال لهم كما
كانت الجوهرية تدور مع القيام بالذات وجودا وعدما فكذا كونه اصلا للاجسام ثم ليس في لفظ الجوهر
ما ينبئ عن القيام بالذات وفيه ما ينبئ عن كونه اصلا كان جعله جوهرا لكونه اصلا اولى من جعله جوهرا لكونه
قائما بالذات اذ الاطلاق اسم معنوي على محل يوجب فيه ذلك المعنى لن يكون الا لذلك المعنى ومن ادعى اطلاقه
عليه لا لذلك المعنى بل لامر آخر كان مخطئا في دعواه كمن ادعى ان ما قامت به الحركة لم يسم متحركا لقيام
الحركة به بل لوجوده او لقيامه بالذات كان مخطئا في دعواه وكذا في الاسود والابيض والمجتمع والمفترق
وغير ذلك من الصفات فكذا هذا وحاصل هذا ان كل معنى تعلق بشيء تعلقا لا انفكاك بينهما ويدور معه وجودا
وعدما لا يوجب تعلقه تعلق العلة بالمعلول ولا يوجب تعدي احدهما الى الغائب تعدية الآخر على الحالة
بل شرطه استحالة اضافته الى معنى آخر فاما ما لم يستحل اضافته الى معنى آخر فلم يعلم ان تعلق احدهما بالآخر
تعلق العلة بالمعلول ولهذا لم يجعل قول القائل للاعراض حد الجوهر على ما قررنا وان وجد الدوران
لانه يمكن ان يضاف كونه جوهرا الى معنى آخر وراء كونه قابلا للاعراض ويجعل تعلق قيام الحركة بمحل
باتصاف المحل لكونه متحركا كتعلق العلة بالمعلول لان اضافة كونه متحركا يستحيل الى معنى آخر سوى قيام
الحركة به وفيما نحن فيه لا يستحيل اضافة كونه جوهرا الى معنى سوى القيام بالذات وهو كونه اصلا بل وجبت
الاضافة اليه لما مر من الدلالة اللغوية على ذلك فلم تجز اضافته الى كونه ~~اصلا بل وجبت~~ قائما بالذات
وهذا الجواب مما لا يمكن التعويل عليه على اصول المعتزلة لانهم يجعلون حد العرض ما يستحيل قيامه بنفسه
وان لم يكن في لفظ العرض ما يدل عليه ولم يجعلوا حده ما يستحيل الدوام عليه وان كانت لفظة العرض
من حيث اللغة منبئا عليه فكذا النصارى يجعلون هكذا في حد الجوهر والله الموفق وقولهم ان الموجود
في الشاهد اما ان يكون عرضا واما ان يكون جوهرا والله تعالى موجود وليس بعرض فيكون جوهرا الكلام
فاسد لان الجوهر في الشاهد ما كان جوهرا لانه ليس بعرض بل كان جوهرا لانه اصل يتركب منه الجسم
ولهذا لم يكن العرض جوهرا لانه ليس باصل يتركب منه الجسم والله الموفق تعالى يستحيل عليه كونه اصلا يتركب منه
الجسم فلم يكن جوهرا وليس من ضرورة كونه موجودا كونه جوهرا لان العرض موجود وليس بجوهر وكذا العرض
لم يكن عرضا لانه موجود لان الجوهر موجود وليس بعرض بل كان عرضا لاستحالة بقائه والله تعالى لا يستحيل عليه
الدوام بل هو واجب البقاء فلم يكن عرضا ولهذا لم يكن الجوهر عرضا لانه ليس بمستحيل البقاء وكذا تحديد الموجود

الموجود بانه جوهر او عرض فاسد لانه تحديد منقسم وهو فاسد لان جمع الوصفين جميعا في محل واحد محال
اذ يستحيل موجود هو جوهر وعرض واثبات كل وصف في محل على حدة ليس بجامع ومن شرط صحة الحد
ان يكون جامعا على ما مر في افساد كلام الجبائي في تحديد العلم انه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة
او دليل وهذا الجواب مما لا يستقيم الا على اصول اهل الحق فاما المعتزلة المجوزون التحديد المنقسم فلا يمكنهم
الخروج عن الزام النصارى والله الموفق وقولهم ان الله تعالى فاعل وكل فاعل في الشاهد جوهر قلنا
وكل فاعل في الشاهد جسم فانا ما عاينا جوهرا غير متركب يفعل فعلا فان التزموا جعلوا الله تعالى جسما وهو
خلاف مذهبهم وان لم يلتزموا ابطلوا دليلهم وكذا كل فاعل في الشاهد لحم ودم وكل فاعل محدود
متناهي فان اثبتوا ذلك في الغائب لكونه فاعلا تركوا مذهبهم وان لم يثبتوا ابطلوا دليلهم ثم نقول
لهم لم يكن الجوهر في الشاهد جوهرا لانه فاعل بدليل ان الجماد والموات جوهر وليس بفاعل بل كان
جوهرا لكونه اصلا يتركب منه الاجسام وهذا المعنى لا يتعدى الى الغائب فلم يكن جوهرا وبالله التوفيق
ثم ان هؤلاء الجهال يزعمون ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم والاقنوم الصفة عندهم فيكون
معناه انه جوهر واحد ثلاث صفات ويفسرون ذلك انه ذات وعلم وحيوة ويسمون الذات
ابا والحيوة روحا ويقولون بلسانهم السورية ابا ابنا روحا قدسا يعنون به الاب والابن وروح
القدس وهذه جهالة متناقضة حيث يجعلون الواحد ثلاثة والثلاثة واحدا وكذا يجعلون الذات
صفة ويعدونه في الصفات وكذا يجعلون الذات ابا والصفة ابنا له وكذا يجعلون الاب والابن
قديمين ولا بد من تقدم الاب على الابن وتأخره عنه ولو جاز هذا مع ارتفاع التقدم والتأخر جاز
القلب فيجعل الذات ابنا والعلم ابا وكذا تقتصرون على هاتين الصفتين مع الذات وهو جهل اذ لا بد
من اثبات صفة البقاء والسمع والبصر والقدرة والارادة اذ البقاء معنى وراء الذات والسمع
والبصر معنيان وراء العلم والقدرة والارادة معنيان وراء الحيوة وقولهم القدرة من جملة
الحيوة فاسد لوجود الحيوة بلا قدرة ولتزايد القدرة وامتناع ذلك على الحيوة وكذا قولهم
ان السمع والبصر من جملة العلم خطأ لانهما معنيان وراء العلم على ما تقرر ذلك في مسألة الرؤية ان الله
تعالى فعلى هذا ينبغي ان تقولوا انه ثمانية اقانيم ولم تقتصروا على الثلاثة ثم نقول لهم اتزعمون ان العلم
والحيوة معنيان وراء الذات ام تزعمون انهما راجعان الى الذات فان قالوا هما راجعان الى الذات
فهو اذا جوهر واحد اقنوم واحد وان قالوا هما معنيان وراء الذات قيل لهم قولوا انه جوهر واحد
وله اقنومان ولو تقولوا الثلاثة اقانيم ثم قيل لهم اذا كان الجوهر الذي هو الذات من جملة الاقانيم

لا يستقيم ح

والعلم ابنا ح

وهي الصفات فمن الموصوف به فان قالوا شيء وراء الذات فقد جعلوا الذات صفة لموصوف فاذا الله تعالى
هو الموصوف به فان قالوا شيء وراءه لانه هذا الجوهر الذي هو صفة لغيره وان قالوا هو الذات بعينه فقد جعلوا
الذات صفة لنفسه موصوفا له فاذا هو صفة صفة وموصوف موصوفه وان قالوا هو صفة ولا موصوف فقد
اثبتوا صفة لا لموصوف وهو باطل خارج عن قضية العقول وقد اطنب اهل الاسلام في ايضاح مقالاتهم وابطال
ذلك كله على وجه يسوغ المنصف بالوقوف عليها على سخف القوم باهل النجاة هل ولا وجه الى ذكر ذلك في كتابنا
المبني على الايجاز فاكتفينا بهذا القدر والله الموفق

الكلام في ابطال قول المجسمة

واذا ثبت بما قد ذكره ان صانع العالم ليس بعرض ولا جوهر فيجب بعد ذلك ان نعرف الغاية اي ان نعرف انه اهل يوصف
بانه جسم فعرفنا الغاية وتاملنا في ذلك فعرفنا استحالة اتصافه تعالى بكونه جسما وذلك لان الموتلف
او ماله الابعاد الثلاثة على ما تقدم ذكره هو الجسم وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وخالفنا في ذلك طوائف
كثيرة من اليهود وغلاة الروافض والمشبهة والكرامية وحاصل الاختلاف الواقع بيننا وبين طائفتين منهم
يخالفوننا في الاسم والمعنى ويزعمون انه تعالى متركب متبعض متجز وهم اكثر اصناف اليهود فانهم يزعمون
انه تعالى جسم مركب على صورة الآدمي وهو على صورة شيخ ابيض الرأس واللحية وكثير من الروافض
كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وداود الجواربي فان بعض هؤلاء كانوا يقولون انه على صورة
الآدمي حتى قال بعضهم ان له شعرا اسود من نور اسود وبعضهم قالوا هو على صورة غلام امرد له شعر
جعد قطط فاما هشام بن الحكم فالمحكي عنه انه قال كالسبيكة الصافية يتلألأ والمروي عنه انه قال هو سبعة
اشبار بشبر نفسه وحكي انه قيل له اهو اكبر ام هذا الجبل واشار الى جبل كان يقرب منه فقال لا بل الجبل
اعظم منه وحكى الجاحظ عنه في كتاب الرد على المشبهة انه انتقل في سنة واحدة في الله تعالى الى خمسة
اقوال ثم ذهب الى مثل مذهب هؤلاء في التجسيم والتشبيه مقاتل بن سليمان صاحب التفسير هؤلاء كلهم يخالفوننا
في اللفظ والمعنى والطائفة الثانية هم الكرامية وهم يخالفوننا في الاسم فيقولون انه جسم وساعدوا في الظاهر في المعنى
فيقولون لا نعني بقولنا انه جسم انه متبعض متجز او متركب بل نريد انه القائم بالذات وحكي عن هشام بن الحكم
انه كان يقول الجسم عبارة عن الموجود فكان الخلاف بيننا وبين هؤلاء في العبارة وظني ان المتأخرين من الكرامية
هم الذين يتبرأون عن اثبات التركيب لما ظهر لهم من فساد ذلك فاما اوائلهم فقد كانوا يثبتون ذلك لان الرواية
عنهم ظاهرة انه مماس للعرش ولا شك ان العرش جسم متركب متبعض متجز اي لا يماس جميع صفحته العليا الا الجسم المركب
بل في كل جزء منه جزءا منه ونتكلم مع كل واحد من الفريقين بما يحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون بالله

لا نعني

قال المصنف

فصل اما المخالفون لنا في الاسم والمعنى فانهم يتعلقون بظواهر الآيات والاحاديث من نحو قوله

تعالى خلقت بيدي ولتصنع على عيني والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الله نور السموات
والارض والمروي انه خلق آدم على صورته وان الجبار يضع قدمه في النار وانه يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه
وان الصدقة تقع في كف الرحمن فيربيها كما يربي احدكم فلوه في امثال لهذا كثيرة ويتعلقون ايضا بان الله لهم
انه دليل معقول من ذلك انه حي سميع بصير فاعل وكل حي سميع بصير فاعل في الشاهد جسم ويستحيل اتصاف ما ليس
بجسم بهذه الاوصاف وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغائب الا ترى انه كما يستحيل في الشاهد ان يكون ما ليس بحي عالما
قادرا فاعلا يستحيل مثله في الغائب فكذا هنا كما يستحيل ثبوت هذه الاوصاف لما ليس بجسم في الشاهد يستحيل في الغائب
على انه تقرر في بداية عقول العوام استحالة اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات حتى ان لو اخبرنا انه رأى حيا سميعا
بصيرا لم يشك احد انه كان جسما ولا يشتغل بالسؤال انه كان جسما او غير جسم استغناء منه بما علم ببديهة عقله
بكونه جسما وما هذا سبيله ليس اثبات مثله ممكن لا في الشاهد ولا في الغائب ولان الله تعالى ليس بعرض ولا جوهر
كما مر فلو لم يكن جسما لالتحق بالعدم لانحصار الموجودات على هذه الاقسام الثلاثة اعني انها اعراض وجواهر
واجسام ولا يعقل موجود خارج عن هذه الاقسام فلو خرج عن كونه جسما مع خروجه عن كونه عرضا وجوهرا
لم يبق الى اثباته طريق وكان القول باخراجه عن هذه الاقسام قولا بعدمه واما اهل الحق فانهم يقولون
ان القول بان الله تعالى جسم موتلف متبعض متجز يؤدي الى القول بقدم العالم او القول بحدوث الباري
جل وعلا او القول بعدم الصانع للعالم ويؤدي ايضا الى ابطال دليل التوحيد وكل ذلك باطل فكان القول
بالتجسيم باطلا اما الاول فهو انه يؤدي الى القول بقدم العالم او بحدوث الصانع فتقريره من وجهين
احدهما انه تعالى لو كان جسما موتلفا له ابعاض واجزاء اما ان كان متناهيا واما ان لم يكن متناهيا ولا وجه الى
القول بعدم التناهي لان كل جزء منه متناهي الذات وخروج ما اجتمع من اجزاء المتناهية عن التناهي
في الذات محال ولو جاز ذا لجاز كون العالم غير متناه من جميع الجهات كما يزعم اهل الدهر وذلك باطل ولانه
لا بد من القول بالتناهي اذ وجد العالم لا في ذاته فيبقى هو بذاته من العالم بجهة من الجهات ضرورة استحالة
كون الباري جل وعلا مداخلا جميع اجزاء العالم واذا ثبت تناهيه ثبت كونه على قدر مخصوص مع كون غيره
من الاقدار مساويا له في الجواز واختصاص احد الجائزين لن يثبت الا بمخصص اذ لا مزية له بذاته على ما يساويه
في الجواز والتقرير الثاني ان ما كان متبعضا متجزيا لا بد من ان يكون طويلا او عريضا او طويلا عريضا وهو
المسطح او طويلا عريضا عميقا وهو المكعب ثم اذا كان كذلك لا بد ان يكون مدورا او مثلثا او مربعا او مخمسا
او مسدسا او مسبعا او مثمنا او غير ذلك مما يطول ذكره فبعد ذلك اما ان يكون على هذه الاشكال
اجمع فيكون مدورا مثلثا مربعا الى غير ذلك واما ان يكون على شكل من هذه الاشكال ولا جائز ان يكون على

او جد

على الاشكال كلها لما فيها من التنافي والتضاد ولو جاز ذا في الغايب مع امتناعه في الشاهد لجاز في الغايب اجتماع
الحركة والسكون والسواد والبياض والاجتماع والافتراق وحيث بطل هذا بطل الاول لاستوائهما في الاستحالة
في الشاهد فلم يبق الا انه على شكل من هذه الاشكال وهيئة من هذه الهيئات ولا مزية لما اختص به على غيره مما
يساويه من الاشكال في الجواز فبعد ذلك اما ان يقال ان ما اختص بالثبوت من الاشكال الاخر اختص
لا بتخصيص مخصص ولو جاز ذا لجاز في العالم ولم يثبت دليل حدوثه وافتقاره الى صانع اوجده وقد اقمنا
الدلالة على ابطاله وخصماؤنا في الجملة ساعدونا على ذلك واما ان يقال بانه اختص بذلك بتخصيص مخصص ولو كان
كذلك لكان محلا لقبول قدرة الغير وهو محال اذ لو كان محدثا لكان له محدث ثم كذا الكلام في الثاني الى ان ينتهي
الى ما لا يتناهى والقول ببطلان ذلك فقد ثبت ان القول بكونه جسما يؤدي الى القول بعدم العالم وتعطيل
الصانع او الى القول بحدوث الصانع وذلك محال وكل قول يؤدي الى المحال فهو محال ولا يقال ان عندكم اختص
بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا ولا يقال اختصاصه كان بتخصيص مخصص فكذا هذا لانا نقول اختصاصه
باحد الامرين لم يكن الا بتخصيص مخصص فهذه الصفات واجبة الوجود لا جائزة الوجود واضدادها
ممتنعة الوجود لما انها نقايص ويستحيل ثبوت النقص على القديم ونحن ندعي استحالة اختصاص احد الجايزين
او احد الوجوه الجايزة المحتملة مع مساواة غيره اياه في الجواز لانعدام دليل المزية وما الزموه ليس من هذا
القبيل فاما ما اثبتوه فهو من هذا القبيل لانه ليس في شكل من هذه الاشكال كمال لا يساويه غيره فيه ولا نقيصة
لا يساويه فيها غيره من الاشكال فثبت الاستواء في ذلك وفيما الزموا الامر بخلافه حتى ان في الشاهد لما كانت
النقايص جائزة على كل محدث لم يثبت صفة من هذه الصفات التي هي صفات الكمال الا بتخصيص مخصص
فكذا هذا والذي يحقق استواء هذه الاشكال في الجواز ان من عين واحدا منها لم ينفصل ممن عين اخر
ولا دليل له على صحة ما ادعاه وابطال ما ادعى خصمه تحققه ان ليس في بعضها من المدح او من النقيصة ما ليس
فيما وراءه وفي صفات الكمال الامر بخلافه وبالله التوفيق واما الثاني وهو ان القول بما قالوا
يؤدي الى ابطال دلالة التوحيد فهو انه تعالى لو كان مؤتلفا متبعضا متجزيا لكان كل جزء منه قائما
بنفسه اذ الايتلاف على ما لا قيام له بذاته محال ولان كل جزء لو لم يكن له قيام بذاته لاستحال ان يكون
للكل قيام بذاته فاذا كل ذاته لا قيام له بذاته ووجود تخليق العالم ممن لا قيام له بذاته محال ولو كان
كل جزء منه قائما بذاته فاما ان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال كالحيوة والعلم والقدرة والسمع
والبصر والارادة واما ان لم يكن موصوفا بها بل كان الموصوف بها جزءا واحدا منه او بعض
الاجزاء دون البعض كالموت والجهل والعجز والصمم والعمى والاضطرار اذ ما كان قائما بذاته لا يستحيل عليه

محدثا

الزموا

عليه قبول صفات الكمال باعتبار ذاته اذ كل قائم بالذات يجوز قبوله للصفات وما لا يقوم به اما لا يقوم
لقيام ضده به ولو كان موصوفا بصفات النقص لكان محدثا فاذا ما لا يوصف من اجزائه بكونه حيا قادرا عالما سميعا
بصيرا فهو محدث لقيام دليل الحدوث به وكون اجزاء القديم محدثة محال وان كان كل جزء منه موصوفا بصفة الكمال
فكان كل واحد جزء حيا قادرا عالما سميعا بصيرا لكان كل جزء منه موصوفا بصفات الربوبية فيكون القول به
قولا بالهة كثيرة ويلزمون بعد ذلك ما مر من دلايل التوحيد فان كانت تلك الدلايل صحيحة كان القول
بالتجسيم باطلا وان كانت تلك الدلايل فاسدة كان القول بوحدانية الصانع باطلا وقد ثبت وحدانية الصانع
بالدلايل الموجبة للعلم الثابت على طريق التيقن فكان القول بالتجسيم باطلا وجاء من هذا ان من قال بان الصانع
جسم فقد ابطل التوحيد في الذات ولا يقال ان حيوة الباري وقدرته وعلمه ازلية ولم يثبت فيها صفات الكمال
ولم يدل على حدوثها لانا نبين ان القايم بالذات لا يستحيل قبوله للصفات فكان امتناع قبول كل جزء منه
صفات الكمال لقيام اضدادها من النقايص فاما الصفات فيستحيل قبولها الصفات لذاتها لا لقيام صفات
النقص بها فلم يلزم بامتناع قبولها صفات الكمال ان يكون موصوفة بصفات النقص التي هي امارات الحدث
وفيما نحن فيه الامر بخلافه والله الموفق ثم نرجع الى دفع ما تمسكوا به من الشبهات فاما العقلية منها فاسدة لحصولها على دعوى
متعرية عن البرهان اما الشبهة الاولى وهو انه تعالى حي قادر عالم ويستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات
فهي مجرد دعوى وتعلقه بالشاهد فاسد فان في الشاهد كما هو موصوف بهذه الصفات وليس بجسم فان الجسم
اذا كان حيا وهو مركب من اجزاء غير متجزية وهي المسماة جواهر قام بكل جزء منه حيوة على حدة فيكون حيا
وان لم يكن جسما فانه منعوا وجود ما لا يتجزى من الاجزاء على اصل هشام بن الحكم اذ الجزء عنده يتجزى لا
الى نهاية وهو احد المخالفين في هذه المسئلة فنقول هذا الفصل لازم على غيره من المجسمة ثم انا اقمنا الدلالة
على بطلان القول بتجزي الجزء لا الى نهاية فيصير هو ايضا محجوجا بقيام الدليل على بطلان تلك المسئلة ثم نقول
ماذا تدعون ان كون الحي القادر العالم جسما جار مجرى العلل لهذه الاوصاف ام جار مجرى الشروط
فان قالوا هو جار مجرى العلل وهو قول عامتهم نقول انه باطل لان كونه جسما لو كان علة لكونه حيا عالما
قادرا لتعلق العلل بالاحكام لما احتمل الانفكاك بينهما اذ الانفكاك بين العلل العقلية واحكامها محال كما في
الحركة مع كون محلها متحركا والسواد مع كون محله اسود وغير ذلك وحيث راينا اجساما ليست بحية ولا قادرة
ولا عالمة ولا فاعلة وهي الجمادات علم ان كونه جسما لم يتعلق بكونه حيا قادرا عالما تعلق العلل بالاحكام فان قالوا
ان كونه جسما جار مجرى الشروط لكون الذات حيا عالما قادرا فاعلا لا مجرى العلل حتى ان ما هو جسم يصلح
لثبوت هذه الاوصاف له وما ليس بجسم فليس بصالح قلنا هذه ايضا دعوى لم قلتم ان صلاحية ما يوجد في الشاهد

اذا

حيا قادرا كانت لكونه جسما وعدم الصلاحية في الاعراض لانعدام كونها جسما فان اعتمدتم على مجرد الوجود فلم
ان مجرد الوجود يدل على كون ذلك شرطا أليس انكم لم تجدوا في الشاهد قادرا حيا سميعا بصيرا الا ما هو لحم ودم
مشاه من الجهات الست محل للآفات أفتشترطون هذا في الغائب فان قالوا نعم فقد انسلخوا عن الدين وان قالوا لا بطل
دليلهم ثم نقول لهم واي اثر لكونه جسما في كونه شرطا لقبول هذه الصفات ولن يجدوا الى ذلك سبيلا
ابدا ثم يقال لهم ما من جسم الا وهو قائم بالذات فلم قلتم ان شرط كون الذات عالما قادرا حيا هو كونه جسما
لا كونه قائما بالذات فكان تعليقكم ذلك بكونه جسما لا بكونه قائما بالذات دعوى لا برهان عليها ثم نقول
لما ثبت بالدليل انه تعالى قديم وانه حي عالم قادر واقمنا الدلالة ان الجسمية من امارات الحدث وثبوت امارات
الحدث في القديم محال كانت نتيجة هذه المقدمات الصادقة الثابتة بالبرهان اليقيني خروج الجسمية عن كونها
شرطا لكون الذات عالما قادرا حيا والله الموفق ثم نكشف عن حقيقة المعنى فنقول ان الذات لن يكون
حيا الا وان يكون الحيوة قائمة به وكذا العلم والعالم والقدرة والقادر وقيام هذه الصفات بما لا قيام له
بذاته محال لما مر غير مرة ان قيام الصفة بالصفة محال فكان من ضرورة قيام الصفة بذات ان يكون ذلك
الذات قائما بنفسه ولا ضرورة الى ان يكون متركبا مؤتلفا اذ ليس في زوال التركب مع وجود القيام بالذات
ما يوجب استحالة قيام صفة به فاذا كان من شرط اتصاف الذات بهذه الصفات كونه قائما بنفسه لا كونه
جسما واستحالة اتصاف الاعراض بكونها حية قادرة عالمة سميعة بصيرة فاعلة مريدة لكونها غير قائمة
بالذات لا لكونها غير الجسم وبالوقوف على هذه الجملة ظهرت صحة ما ادعيت ان هذه الشبهة مبنية على دعوى
خالية عن البرهان فلا يمكن التعويل عليها والله الموفق واما الشبهة الثانية وهي انه تعالى لما لم يكن عرضا
ولا جوهرا فلو لم يوصف بكونه جسما لالتحق بالعدم لانحصار الموجودات على هذه الاقسام فنقول لهم
بم تنفصلون من النصارى حيث يزعمون انه لو لم يوصف بكونه جوهرا مع استحالة كونه عرضا وجسما
لالتحق بالعدم فان قالوا انما ابينا القول بالجوهر لان الجوهر اسم لما هو اصل يتركب منه الجسم او لانه
قابل للمتضادات وكل ذلك من امارات الحدث فاذا ابطل القول بالجوهر والعرض لم يبق الا الجسم قيل لهم
بم تنفصلون عنهم حيث يزعمون ان الدليل قام ان كون الموجود جسما من امارات الحدث على ما قررنا
وما هو من امارات الحدث منفي عن القديم فلا وجه الى القول بانه جسم فيجب القول بانه جوهر لئلا يؤدي الى
القول بعدمه لانحصار الموجودات على هذه الاقسام الثلاثة فلما جاز لكم ان تقولوا انه جسم مع ان الجسمية
من امارات الحدث جاز للنصارى ان يقولوا انه جوهر مع ان الجوهرية من امارات الحدث ثم نقول لهم
لما لم يجز القول بالجوهر لما فيه من اثبات الحدث لم يجز القول بالجسم لما فيه من امارات الحدث لانهما جميعا استويا

استويا في علة المنع ثم نقول لهم وهو الكشف عن حقيقة المسألة انه تعالى لما عرف ثبوته بالدلائل الضرورية وعرف ايضا
تبريه عن امارات الحدث لان القول بحدوث القديم محال واثبات امارات الحدث مع انتفاء الحدث وثبوت
ما يقابله من القدم محال ولو جاز ذا لجاز القول بقدم العالم مع ثبوت امارات الحدث وحيث لم يجز لما فيه من تعطيل الادلة
وابطالها وطرف بالسوفسطائية المتجاهلة لم يجز القول بذلك في الصانع واذا لم يجز دل ان امارات الحدث عنه منتفية
وكونه جسما او جوهرا او عرضا من امارات الحدث على ما قررنا فكان ذلك منتفيا عنه ضرورة انتفاء امارات
الحدث ولا يوجب انتفاؤها انتفاء الذات وعدمه لقيام الدليل على وجوده ثم نقول قد سبق منا القول
في ابطال قول النصارى ان ليس من ضرورة الموجود ان يكون عرضا لوجود ما ليس بعرض ولا ان يكون
جسما لوجود ما ليس بجسم ولا ان يكون جوهرا لوجود ما ليس بجوهر ولا وجه الى القول بان الموجود ما يكون عرضا
او جوهرا او جسما لما مر انه ينقسم ويستبين بتحديد ولا وجه الى جمع هذه المعاني في محل لتنافيها ولا وجه الى جعل
كل وصف منها حد الوجود لوجود موجود ليس بموصوف بذلك على ما قررناه هنالك فلما لم يكن خروج الموجود من ان يكون
عرضا مانعا من وجوده ولا خروجه عن ان يكون جسما او جوهرا لم يكن خروجه عن الكل مانعا من وجوده
وهذا لان كل العالم بجميع اجزائه لما كان حادثا لم يخل موجود هو جزء من العالم عن شيء من امارات الحدث ولم يكن ذلك
الامارة امارة وجوده بل هي امارة حدوثه فانتفاؤها ينفي ما هو مدلولها وهو الحدث لا ما ليس هو بمدلولها وهو
الوجود وكون الموجود جسما او عرضا او جوهرا معاني وراء مطلق الوجود موضوعة للدلالة على الحدث لا على
الوجود فينتفي بانتفائها الحدوث لا الوجود والله ولي التوفيق فاما تعلقهم بتلك الشبه السمعية فنقول لا بد
في حلها من تقديم مقدمة فنقول ان هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية التي يوهم ظاهرها
التشبيه وكون الباري تعالى جسما متبعضا متجزيا كانت كلها محتملة لمعاني وراء الظاهر والحجج المعقولة التي بيناها
غير محتملة والعقول من اسباب المعارف وهي حجة الله تعالى وفي حمل هذه الآيات على ظواهرها على ما حملت المجسمة والمشبهة
اثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة وهي كلها حجج الله تعالى ومن ناقضت حججه فهو سفيه جاهل
بما فيها الحجج ومقاديرها والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه عالم لا الجهل ولو حملت هذه الآيات على ما يوافق حجج
العقول لكان فيه اثبات الموافقة بين الحجج وذلك مما يقتضيه الحكمة البالغة فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها
كان محالا ممتنعا وكذا قوله تعالى ليس كمثله شيء آية محكمة غير محتملة للتأويل فلو حمل تلك الآيات على خلاف هذه وايات
المشابهة بينه وبين جميع الاجسام في التركب والتبعض والتجزي والتناهي واثبات الحدود والجهات
اثبات المناقضة بين آيات الكتاب وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع التناقض والاختلاف وبه اثبات الله
تعالى كون القرآن من عنده وثبوت المناقضة اوجب كونه من عند غيره على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله

لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والمجسمة بما جوزوا اثبات التناقض في القرآن كانوا بين امرين اما ان جعلوا القرآن من عند غير الله واما ان نسبوا الله تعالى الى الخطأ لجعله الاختلاف دليل كون القرآن من عند غيره حيث ثبت الاختلاف فلم يكن من عند غيره وكلا الامرين كفر صريح وبالله العصمة ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا رحمهم الله فذهب بعضهم ان الواجب في هذه الايات والاحاديث ان تتلقى ما ورد من ذلك الايمان به والتسليم لنصه وان لا نشتغل بكيفيته والبحث عنه مع اعتقادنا ان الله تعالى ليس بجسم ولا شبيه بالمخلوقات وان جميع امارات الحدث عنه منتفية روي ذلك عن محمد بن الحسن رحمه الله فان نصير بن يحيى البلخي الفقيه رحمه الله روى عن عمر ابن اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة عن محمد بن الحسن انه سئل عن الايات والاخبار التي فيها من صفات الله تعالى ما يؤدي ظاهره الى التشبيه فقال نمرها كما جاءت ونؤمن بها ولا نقول كيف وكيف واليه ذهب من اصحابنا ابو عصمة سعد بن معاذ المروزي واليه ذهب ايضا مالك بن انس امام اهل المدينة وعبد الله بن المبارك وابو معاذ خالد بن سليمان صاحب سفيان الثوري وجماعة اهل الحديث كاحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه ومحمد بن اسماعيل البخاري وابي داود السجستاني وحكي عن مالك بن انس رحمه الله انه سئل عن قوله الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والسؤال عنه بدعة فلم يشتغل احد من هؤلاء بتاويل شيء من هذه الايات والاخبار وبعضهم اشتغل بصرف هذه الايات والاخبار الى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلايل التوحيد والايات المحكمة ثم ما كان من ذلك لا يحتمل سوى الظاهر الا تاويلا واحدا ملائما للتوحيد ولا بد قطعوا على كونه مراد الله تعالى وما يحتمل من ذلك تاويلات كثيرة ملائم كل واحد منها ما ثبت من الدلائل لم يقطعوا على واحد منها بكونه مرادا لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك فاحترزوا عن الشهادة على الله تعالى عند انعدام الدليل الموجب للعلم وقالوا نعلم ان المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر فقالوا ان اليد تذكر ويراد بها القوة والقدرة والسلطان والمملكة والنعمة والغلبة والبسر والغنا والكف والجارحة فيضاف الى الله تعالى ما لا يناقض التوحيد وجماعة من اهل الحديث يزعمون ان اليد صفة واحدة وعند جماعة من المعتزلة اليد عبارة عن القدرة وهذا على اصلهم غير مستقيم لانهم لا يثبتون لله تعالى قدرة فكيف يكون اليد عبارة عن القدرة فاما على اصلنا فهو مستقيم فزعم الجبائي ان اليد عبارة عن النعمة وهذا على اصله لا يستقيم لانه تعالى اخبر انه خلق ادم عليه السلام بيديه والنعمة عند الجبائي مخلوقة والمخلوق لا يخلق به مخلوق وكذا عندهم تخصيص احد بنعمة غير جائز وقد خص بها ادم واليمين يذكر ويراد بها الجارحة ويذكر ويراد بها القوة قال القايل اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين اي بالقوة والعين يذكر ويراد بها الحفظ ويذكر ويراد بها الرؤية ويراد بها الجارحة فيحمل على ما لا يناقض التوحيد والجنب يذكر ويراد بها الجارحة ويراد بها الجانب ويراد به الجوار ويراد به السقوط ويراد به الاجل ويراد به الامر يقال هل تعلم ما فعلت في جنبي اي امري ويراد به الطاعة فيحمل المذكور في الاية على ما يليق بصفات الله تعالى ولا ينقض التوحيد كحقيقة انه قال على ما فرطت في جنب الله والتفريط لا يكون في الجارحة انما يكون في الطاعة والمعنى في موجب الامر والنور يذكر ويراد به المنور فاما تعلقهم بالاخبار فاكثرها وردت مورد الاحاد وهي غير موجبة للعلم لو خلت عن المعارض فلم يمكن الاحتجاج بها في باب العقايد والديانات وكيف ما ورد معارضا للدلايل العقول والنص المحكم من الكتاب على ان ما ظهر منها بين النقلة فكل ذلك محتمل للتاويل فاما المروي انه تعالى خلق ادم عليه السلام على صورته فهو خارج على سبب مروي وهو انه عليه السلام راى رجلا يضرب اخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى خلق ادم على صورته اي صورة المضروب فكانت الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الهاء راجعة الى ادم عليه السلام وفايدة الحديث ان الله تعالى خلق ادم على صورته التي نشاهد عليها في الدنيا لم تتغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس والحية ولو ثبت ان الهاء راجعة الى الله تعالى فتلك اضافة هذه الصورة اليه على طريق الاكرام للصورة البشرية المستحسنة المفضلة على غيرها من صور الحيوانات كاضافة الى الحج والناقة والعبد الى الله تعالى لا على المفهوم من اضافة هذه الاشياء الى العباد بل على التفضيل فكذلك هذا وكذلك اضافة روح المسيح اليه تعالى على هذا وقوله ان الجبار يضع قدمه فيه المراد منه الكافر العاتي المتمرد كما في قوله وخاب كل جبار عنيد الا ترى ان الوضع بعد ان لم يكن يكون تحركا ولا يجوز التحرك على الله تعالى وما روي انه يضحك الى اوليائه اي يظهر الرضا عنهم يقال ضحكت الطلعة اذا ظهرت ما في جوفها ويقال ضحكت الرياض بانوارها اذا ظهرت ويقولون اذا ارادوا المبالغة في وصف ظهور الشيء ابدى نواجذه قال القايل قوم اذا الشر ابدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا وليس للشر ناجذان في الحقيقة وانما المراد المبالغة في ظهوره تشبيها بمن بالغ في ضحكه انه يظهر ناجذاه اذا بالغ في ذلك فكان تاويل الخبر اظهار الله تعالى رضاه وثوابه على اوليائه وقد صنف المتقدمون في تاويل الاخبار المتشابهة منهم محمد بن شجاع البلخي وغيره وصنف من المتاخرين ابو بكر محمد بن الحسن ابن فورك فيه كتابا جامعا فمن اراد الاستقصاء في معرفة ذلك فعليه بالرجوع الى تلك الكتب اذ كتابنا هذا لا يحتمل المبالغة في بيان ذلك وبالله التوفيق وما يوصف الله تعالى به من العظمة والكبرياء فذاك من حيث الجلال والرفعة لا من حيث الغلظ والضخامة بدليل انهما من صفات المدح والمدح يكون بما ذكرنا لا بكثرة الاجزاء فيبطل تعلق المجسمة به والله الموفق **فصل** ولنا الكلام بيننا وبين الغيلانية

لانه تعالى خص بها اولياءه بما شاء والبدان عند بعض الاشعرية صفتان وعند القلانسي هما صفة صح

في اسم الجسم مع انكارهم ما هو حقيقة معنى الجسم من التأليف والتركيب وما عندهم ايا ما على استحالة ذلك على القديم
عز ذكره فجار على الاسم انه في اللغة واقع وقاعدتهم ايا ما على استحالة ذلك على القديم عز ذكره على ماذا
فعندنا على المؤلف المركب على ما سبق قبل هذا في تحديد الجسم وعندهم على الموجود وعند بعضهم على القائم
بالذات على ما مر فنتكلم فيه كما نتكلم في ساير الاسامي اللغوية عند اختلاف ارباب اللسان فيها انها على ماذا
تقع وكثير من هؤلاء يتعلقون من حيث المعنى فيقولون انه فاعل ولا فاعل الا الجسم في الشاهد فكذا في الغايب
وكذا يستدلون بكونه حيا قادرا عالما سميعا بصيرا على حسب ما تعلقت به الطائفة الاولى وليس لهؤلاء
شبهة في المسئلة يتعلقون بها وظني ان مراد هؤلاء من اطلاق هذا الاسم اثبات ما هو معناه من الجثة
والتركيب غير ان ابطال خصومهم كلامهم على وجه لم يمكنهم انكار ذلك الجاهم الى ان اظهروا انهم غير مريدين
بهذا الاطلاق ذلك المعنى وانما يريدون به ما يمكنهم تصحيحه من المعنى الثابت كالوجود والقيام بالذات
وصحة كونه فاعلا ولو الكلام سلفهم بهذا التستر وابذلك معايب من الكذوه اما ما لهم الدليل على هذا
ان الكرامية زعموا ان الله تعالى مماس لجميع الصفحة العليا من العرش مع سعتها ويفضل ذاته عن تلك الصفحة
من الجهات الاربع ولن يتصور ذلك الا في متركب ثم نبين فساد قولهم في ذلك فنقول ان الوجود والقيام
بالذات لن يتصور فيهما التزايد والتفاوت فلا يجري فيهما المبالغة والتفضيل اذ جريانهما من خصايص
ما له تزايد في نفسه الا ترى ان العلم لما كان متزايدا في نفسه يجري فيه المبالغة فيقال هو عليم ويجري
التفضيل فيقال زيد اعلم من عمرو وكذا القدرة والسمع والبصر والقيام بالذات والوجود
لما كان لا يجري فيهما التزايد لا يجري فيهما المبالغة فلا يقال منه فعيل ولا فعال ولا التفضيل فلا يقال هذا
اوجد من ذاك ولا اقوم بالذات منه وحيث رأينا انهم يقولون عند كثرة الاجزاء هذا جسيم على طريق المبالغة وعند
التفضيل يقولون هذا اجسم من ذاك دل انه ليس باسم لما لا تزايد له في نفسه وهو الوجود والقيام بالذات بل هو
اسم لما له تزايد وذلك هو كثرة الاجزاء لا معنى آخر متزايد فان لفظة المبالغة والتفضيل من الجسم يدوران
وجودا وعدما مع كثرة الاجزاء لا مع غيرها من المعاني فعلم انه اسم له كالمبالغة بلفظة العليم والتفضيل بلفظ
اعلم لما كانا يدوران مع العلم وجودا وعدما لا مع غيره من المعاني علم ان العالم اسم ماخوذ من العلم فكذا
هذا وكذلك القدير والاقدر مع القدرة وكذا في ساير الصفات فان قيل ليس في ورود لفظة التفضيل
والمبالغة من معنى ما يدل على ثبوت التزايد في ذلك المعنى فانهم يقولون هو القديم وهذا اقدم منه
والقدم ليس بمعنى وما ليس بمعنى لا يجري فيه التزايد قيل هذا كلام لا تحصيل له الا الافلاس والوقاحة فان
اثبات التفضيل فيما لا يتصور فيه التفضيل محال وقيل هذا المحال لا يصح بما نظن انه نظيره ثم نقول القدم عند

عند قد مارأيي بانها معنى فيجري فيه التفاضل وعند بعضهم وان لم يكن هو معنى ولكنه اسم للمتقدم في الوجود بشرط
المبالغة لا بمطلق الوجود فيكون قولهم اقدم اي اسبق وجودا ولا يطلق الا عند هذا فاما فيما نحن فيه
فلا تزايد في الوجود ولا في القيام بالذات ولا يطلق لفظة التفضيل منه عند ترادف الوجود والسبق
في الوجود والتأخر اي يطلق عند كثرة الاجزاء فدل ان ما ذهبوا اليه غير لازم فان قالوا اطلاق هذا
في المخلوقات ان كان يدل على التركيب واثبات المبالغة يدل على كثرة الاجزاء فلم قلتم انه في الغايب يدل على هذا
اليس ان لفظة العظيم في الشاهد تدل على الجثة والتركيب واعظم يدل على كثرة الاجزاء ومع ذلك لا يفهم
منه في الغايب قيل هذا جهل محض فان مقتضى اللغة مما لا يختلف في الشاهد والغايب ولو جاز ذا لجاز
ان يسمى الغايب طويلا عريضا ساكنا متحركا [illegible] يراد بذلك كله ما يفهم في الشاهد وفي هذا
امران احدهما ابطال اللغات والثاني اجازة اطلاق كل لفظة مستشنعة على الباري جل وعلا وهذا باطل ثم نقول
لهم لفظة العظيم في الشاهد مشتركة فقد تطلق على كثرة الاجزاء وقد يطلق على رفعة القدر والجلال وتجوزا
في الشاهد على كل واحد من الامرين فاذا اطلق على الغايب يراد به ما يصح عليه من المعنيين وهو الجلال والرفعة
دون ما لا يصح عليه وهو التركيب وكثرة الاجزاء ولفظة الجسم ليست بمشتركة بل هي موضوعة لمعنى واحد وهو
التركيب والتأليف فلا يفهم منه في الغايب الا هذا وهو محال عليه فان قالوا الجسم ايضا لا نقول له جسيم من حيث التركيب
والتأليف بل من حيث الجلال والرفعة قلنا لفظة الجسم ليست بمستعملة في الشاهد للجلال والرفعة وعظم الرتبة
بل هي مستعملة للتركيب والتأليف وثبوت الجثة كلفظ الشخص والطلل والشبح واطلاق هذه الاسماء على القديم ممتنع
لامتناع ما وضعت هذه الاسامي له من المعاني على القديم فكذا هذا فان قالوا الا بل في الجسم معنى العظمة الا ترى انهم
يقولون هذا امر جسيم يريدون به العظم لا التركيب اذ لا تركيب للامر لانه عرض قال جرير يخاطب عمر بن عبد العزيز
حملت امرا جسيما فاصطبرت له وقمت فيه بامر الله يا عمرا ويقال جسيمات الامور منوطة بالمكاره قلنا هذا
يستعمل على طريق المجاز تشبيها لما عظم من الامور بما كثر اجزاؤه من الاجسام اذ هذه مبالغة تنبئ عن كثرة
التركيب ومثل هذا لا يجوز اطلاقه على الله تعالى على ان المستعمل في هذا لفظ الجسيم لا لفظة الجسم فانهم ما استعملوا هذه
اللفظة قط في معنى التعظيم فانتم ساعدتمونا على امتناع لفظة الجسيم في اسمائه مما استعمل في معنى التعظيم لا تجوزون اطلاقه
وما تجوزون اطلاقه لا يستعمل للتعظيم البتة فبطل الاستدلال وبالله الموفق وما يقولون انه فاعل فيكون جسما كالاجسام في
الشاهد فنقول اي شيء تعنون ان كل فاعل في الشاهد جسم اتعنون انه متركب متبعض ام انه موجود او قائم بالذات
ام انه يسمى جسما فان عنيتم انه متركب متبعض فقد تركتم مذهبكم والتحقتم بالفريق الاول وان عنيتم انه موجود وقائم
بالذات فنحن نساعدكم ونقول لما كان فاعلا كان موجودا وقائما بالذات الا ان جعل الجسم اسما للموجود والقائم

او القايم بالذات باطل لما مر وان عنيتم انه يسمى جسما فهو فاسد لانا لو سمينا عرضا جسما لا يجوز منه الفعل وكذلك الجماد
يسمى جسما ويستحيل منه الفعل فدل انه باطل علم ان قولكم ان كل فاعل في الشاهد جسم فينبغي ان يكون الفاعل في الغايب
جسما من غير البحث والسبر والامتحان انه كان فاعلا لكونه جسما ام لغيره كمن يقول من الزنوج الذين لم يروا انسانا
الا اسود انا وجدنا في الشاهد كل انسان اسود فينبغي ان يكون كل انسان اسود وهذا باطل فكذا قولكم فان قيل
اذا قلتم انه شيء لا كالاشيا فهل لا يقولون انه جسم لا كالاجسام قيل هذا منكم لا معارضة واول ما اجاب عنه انه تعالى
انما اقول ذلك لانه شيء لا كالاشيا وليس بجسم لا كالاجسام وهذا لانا ان نظرنا الى معنى الشيء وهو الموجود فانه لا يقتضي
الا مطلق الوجود والله تعالى موجود وان نظرنا الى ورود الشرع به فقد ورد بقوله قل اي شيء اكبر شهادة قل الله
ولو لم يكن شيئا لم يكن لقوله معنى وفايده ولكان لغوا من الكلام كما لو قيل اي السباع اسرع مشيا فقال قايل
الفرس كان مخطيا في كلامه لان الفرس ليس من جملة السباع ولما صح هنا قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله علم
انه شيء وان نظرنا الى اجماع المسلمين فوجدنا الاجماع قبل ابداع جهم قوله انه تعالى لا يقال له شيء منعقدا وخلاف
والمعارض عن الدليل لا يقدح في الاجماع السابق المنعقد عن الدليل واما في الجسم فان نظرنا الى المعنى وهو التركب
فوجدناه محالا على القديم وان نظرنا الى الشرع والتوقيف فهو منعدم وان نظرنا الى الاجماع فهو غير منعقد
واثبات ما هذا سبيله باثبات ما ذاك سبيله محال ممتنع وجهل بالغاية وتحت هذا الكلام اشارة الى
استنباط طريقة لنا فاملة اعتمد عليها كثير من اصحابنا وهو انا ننتهي في اسماء الله تعالى الى ما انهانا الشرع الا ترى
انا لا نسميه فقيها وان كانت الافات والاسقام عنه منتفية ولا طبيبا وان كان عالما بالادوا والعلل و
والادوية الموضوعة لها ولا فقيها وان كان عالما بالاحكام بعللها من المعاني والشرع لم يرد بتسميته جسما فان
التوقيف في الكتاب والسنة معدوم والاجماع غير منعقد فلا يجوز تسميته به كما في النظاير التي مر ذكرها
بل اولى فان هناك منع الاسم لعدم التوقيف والاجماع وان كانت المعاني التي لها وضعت تلك الالفاظ ثابتة
وفيما نحن فيه انعدم التوقيف والاجماع واستحال اثبات ما وضع له اسم الجسم وهو التالف والتركب على القديم
جل ثناؤه ثم تلك الاسماء لما منعت فهذا اولى وهذا بخلاف الموجود والقديم لان الاجماع منعقد على جواز اطلاقها
على الله تعالى والاجماع توقيف بمنزلة النص فجوزنا ذلك وفيما نحن فيه الامر بخلافه ثم يقال لهم لم تلزمونا
القول بالجسم لاجل اطلاقنا لفظة الشيء الاجل ان الشيء والجسم لفظان مترادفان على معنى واحد فان قالوا
نعم ظهر جهلهم لما مر ان الجسم اسم للمتركب والشيء اسم للموجود الثابت دليله وجودنا اشياء كثيرة ليست باجسام
وهي جميع انواع الاعراض فاذا ايجاب القول باحد الاسمين بثبوت الاسم الاخر مع ما ثبت من اختلافهما
في المعنى جهل فاحش ثم نقول لهم انا نقول لا كالاشيا لا ننفي معنى الشيئية اذ لو نفينا معنى الشيئية لكان اطلاق

اطلاق اسم الشيء خطا انما نفينا به ما وراء الشيئية وهي مطلق الوجود من المعاني الثابتة في غيره من الاشيا التي هي
امارات الحدث فانتم بقولكم لا كالاجسام ايش تنفون امعنى الجسمية وهو التركب ام ما وراء ذلك من المعاني الاخر
فان قالوا ننفي بذلك معنى الجسمية فقد احالوا لان اثبات اسم الجسم مع انتفاء معنى التركب محال ولو جاز هذا
لجاز ان يقال هو متحرك لا كالمتحركات وساكن لا كالساكنات وكذا في الاسود والابيض والمجتمع والمفترق
والطويل والعريض وكل وصف من الاوصاف الذميمة تعالى الله عن ذلك وان قالوا ننفي به ما وراء
معنى الجسمية فقد اثبتوا معنى التركب وهم يابون ذلك ويقرون ببطلانه ونحن قد اقمنا الدلالة على بطلانه
ايضا بحمد الله تعالى وقال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله هذه المعارضة عند التحصيل تناقض لان قولهم
اذا قلتم شيء لا كالاشيا لم لا قلتم جسم لا كالاجسام وانا اذا قلنا جسم بغير قولنا لا كالاشيا الا لبعض
الاشيا اذ الجسم احد قسمي الاشيا فكان في ذلك بطلان القول بجسم لا كالاجسام ثم معنى قولنا لا كالاشيا
اسقاط ما في الاشيا من ادلة الحدث عنه ما يوجب حدوثها وهي نوعان عين وهو الجسم وصفة وهي العرض
والجسمية دلالة الحدث لما مر من استحالة تحقيق معنى الجسم على القديم وكذا العرضية فاذا مرادنا من قولنا لا
كالاشيا اسقاط معنى الجسمية والعرضية ونفيهما عنه فمن الزم تجويز اطلاق اسم الجسم بقولنا لا كالاشيا ومرادنا
من هذا اللفظ اسقاط اسم الجسم فقد الزمنا بنفسنا الجسم اثبات الجسم وهذا نهاية في الغباوة والحمق
والله الموفق

فصل في استحالة وصف الله بالصوت واللون والطعم والرائحة وغير ذلك

واذا ثبت بما مر ذكره انه ليس بمتركب دل انه يستحيل عليه الصورة لانها هي التركيب ولان الصور مختلفة
واجتماعها عليه مستحيل لتنافرها في انفسها وليس البعض باولى من البعض لاستوا الكل في افادة المدح او البعض
وانعدام دلالة المحدثات عليه بخلاف العلم والقدرة والحيوة والارادة والسمع والبصر مع اضدادها
فانها يتعلق بها المدح فكانت من صفات الكمال التي هي شرط العدم ويتعلق باضدادها النقيصة التي
هي من امارات الحدوث وكذا المحدثات يدل على هذه الصفات لا على اضدادها فلم يوجد التساوي بينها
وبين اضدادها في الثبوت فثبتت هي دون اضدادها بخلاف الصور فانها كلها في جواز الثبوت على
السوا الا ترى ان من ادعى ثبوت بعضها لم يكن باولى ممن يدعي ثبوت غير ذلك ولا وجه الى ثبوت
كلها لمكان التنافي فلو اختص بشيء منها بالثبوت لثبت بتخصيص مخصص ولا وجه اليه على ما مر والله الموفق وبهذه
النكتة ادعينا استحالة اتصاف الباري تعالى باللون والطعم والرايحة والحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة
فافهم والله الموفق

الكلام في ابطال التشبيه

ولما ثبت بما مر من الكلام انه تعالى ليس
بعرض ولا جوهر ولا جسم ثبت انه لا مشابهة بين الله تعالى وبين شيء من المخلوقات وخالفنا في ذلك القايلون

بان الله تعالى على صورة الادمي له ما للبشر من الاعضاء تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد سبقت
الدلالة على بطلان قولهم بعد ذلك نقول ان المنكرين للتشبيه اختلفوا فيما بينهم وقال البعض للبعض بان
البعض منهم صفة لله تعالى او اجازة معنى عليه تعالى بذلك تشبيه محدث من ذلك بيننا وبين مخالفينا الخلاف
من وجهين احدهما اثبات بعضهم معاني على الله تعالى يوجب ذلك التشبيه وهم ينكرون ان يثبت بها
تشبيه فيحتاج الى اقامة الدليل ان ذلك موجب التشبيه والثاني انا نثبت لله تعالى صفة ننكر بعض
مخالفينا ذلك ويدعون علينا بذلك التشبيه فيحتاج الى اقامة الدليل ان ذلك ليس يوجب للتشبيه ولن
يتوصل الى ذلك الا ببيان ما يقع به المشابهة فنشتغل ببيان ذلك فنقول وبالله التوفيق ان الناس
قد اختلفوا في ذلك فزعم الاشعري ومن تابعه ان المتشابهين والمثلين هما غيران يسد كل واحد منهما
مسد صاحبه ولانه تعتقد الحد بالمغايرة ان الشيء لا يشبه نفسه ولا يماثله فدل ان ذلك جار بين المتغايرين
ودلالة قولهم يسد مسده فان ما لا يسد مسد صاحبه لا يعد مثلا له وان كانت بينهما موافقة في اوصاف
كثيرة كالسواد مع البياض فانهما ليسا بمثلين فان كان كل واحد منهما موجودا وعرضا ولونا فدل ان انتفاء
المماثلة بين هذين اللونين مع حصول الموافقة بينهما فيما بين بينا من الاوصاف على ان المماثلة مع ثبوت
المخالفة بوجه من الوجوه اذ عند ثبوت المخالفة لا يسد احدهما مسد صاحبه وهذا هي النكتة في المسئلة
وهي ان بين المخالفة والمماثلة من التقابل ما بين المتضادين فلا يتصور اجتماعهما في محل فكان من ضرورة
ثبوت المخالفة انتفاء المماثلة ولان بسبر الاحوال يظهر صحة هذا الحد فان المتماثلين ما كانا متماثلين لكونهما
جوهرين بدليل ان المماثلة بين العرضين ولا لكونهما عرضين بدليل جريانها بين الجوهرين ولا لكونهما سوادين
بدليل جريانها في غيرهما وكذا لا لكونهما بياضين او طعمين او رائحتين ولا لكون المماثلة معنى قائما بالمتماثلين بدليل
جريانها بين العرضين مع استحالة قيام العرض بالعرض فاذا امتنعت هذه الوجوه لم يبق الا ما ذكرنا وقال
ابو هاشم وابو بكر بن الاخشيد من جملة المعتزلة انهما المشتركان في اخص صفة واستدلا بذلك
على ان لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في الوجود وكونهما لونين عرضين لما ان هذه
اوصاف عامة فلما جاء الاشتراك في كونهما سوادين وهو اخص اوصافهما ثبت المماثلة ولان المماثلة
بين المتماثلين تقع بما تقع به المخالفة بين غيرهما والسواد يخالف البياض بكونه سوادا لا بكونه موجودا
او عرضا او لونا دل انه يماثل البياض بكونه بياضا والجواب عن الاول ان المماثلة ما كانت لاشتراكهما في
كونهما سوادين بل لاستحالة اختصاص احدهما بوصف يستحيل على الآخر ولا ينفصل هو ممن يستدل
عليه فيقول لما لم يثبت المماثلة الا باشتراكهما في جميع الاوصاف عامها وخاصها دل ان لا مماثلة بدون هذا
هذا او انها تقع بالاشتراك فيها كلها لا في اخص الاوصاف والجواب عن الثاني ان يقال لهم ماذا تقولون ان المحدث
هل يخالف القديم بصفة الحدوث ام لا فان قالوا لا اوجب اشتراكهما في الحدوث حتى يكون القديم محدثا لما
ان السواد لما لم يخالف البياض بكونه لونا كانا لونين وكذا بكونه عرضا وموجودا وان قالوا نعم وجب ان تقع
بين كل مشتركين في صفة الحدوث مماثلة فيكون المتضادات كلها متماثلة لاشتراكها في صفة الحدوث ولان
السواد والبياض كل واحد منهما يخالف الحمرة باخص وصف لنفسه وهو كون السواد سوادا والبياض بياضا
فيجب ان يكون السواد مع البياض مثلين لاشتراكهما في مخالفة الحمرة باخص اوصاف نفسهما وهذا باطل
وزعم بعض اصحاب الجبائي ان المتماثلين هما المشتركان في الصفة النفسية وهذا هو غير مذهب ابي هاشم
ان المماثلة بين السوادين تقع بكونهما سوادين لا بما وراء ذلك من الاوصاف الا ان العبارة انما اختلفت
لان من مذهب الجبائي ان الموجود لا يقال له موجود لنفسه بل يقال هو موجود لا لنفسه ولا لمعنى وكذا العرض واللون
واما السواد فهو سواد لنفسه فاذا قال هما المشتركان في الصفة النفسية ينصرف ذلك الى كونهما سوادين لا الى
كونهما عرضين او لونين او موجودين وابو هاشم يقول كما ان السواد سواد لذاته فكذا الموجود موجود
لذاته وكذا العرض واللون فلو قال هما المشتركان في الصفة النفسية ادى ذلك الى كون كل موجودين مثلين
وكذا هذا في العرضين واللونين فقيد باخص الصفة النفسية ثم كلام الجبائي فاسد لما مر في اثبات الاعراض ان
لا يجوز ان يقال الشيء متحرك لا لنفسه ولا لمعنى لان هذا تعليل بالعدم اذ لا بد ان يكون كونه متحركا اما لنفسه واما لمعنى
وراء نفسه وهذا لما ذكرنا انه لو كان موجودا لا لنفسه ولا لمعنى لم يكن ما يوجب اختصاصه بالوجود فينبغي ان لا يكون
موجودا في حال كونه موجودا وهذا باطل تحققه انه لو جاز ان يقول الموجود موجود لا لنفسه ولا لمعنى جاز
لغيره ان يقول السواد سواد لا لنفسه ولا لمعنى واذا كان هذا باطلا كان ذلك باطلا والذي يحقق بطلان هذا
المذهب وهو ان من مذهبهم ان المختلفين يختلفان لانفسهما فكان كل واحد منهما مخالفا للآخر لنفسه فيلزم ان يكون
المختلفان متماثلين من حيث اختلفا لاشتراكهما في الصفة النفسية وهي مخالفة كل واحد منهما صاحبه وهي صفة
راجعة الى النفس وكذا هذا لازم على ابي هاشم لان السواد يخالف البياض لكونه سوادا وكذا البياض يخالف
السواد لكونه بياضا والسواد سواد لنفسه والبياض لكونه بياضا لنفسه وبهما تقع المخالفة بينهما وهما من اخص
اوصاف النفس فينبغي ان تقع بينهما مماثلة بعين ما وقع به بينهما مخالفة وهذا مما لا يخفى فساده على ذي لب
ولان السواد يخالف البياض باخص اوصافه لنفسه وكذا الحمرة مخالفة للبياض باخص اوصافها لنفسها فاذا
السواد والحمرة يشتركان في اخص الصفات النفسية فلزم ان يكونا متماثلين وكذا هذا عند الجبائي من الصفات
النفسية فيلزم على نحو ما شاء وراء ما بينا دلايل توجب بطلان هذا التحديد ومراد الجبائي وابنه من هذا التحديد

مسدہ

ظ
عين

فيعتد ذلك باخص ح

جاز ان يقول السواد سواد
لا لنفسه ولا لمعنى صح

وهو اد لجبائي وابنه من هذا التحديد سؤالهم علينا في مسئلة الصفات ان الله تعالى لو كان قديما وهذا الوصف وصف
نفسه وهو اخص الصفات للقديم لما ان الموجود والشيء وما وراء ذلك اوصاف عامة وعلى قول الجبائي هو صفة النفسية
فلو كان لله تعالى صفة قديمة لكانت مثلا لله تعالى فاذا بطل عليهم هذا الحد بطل السؤال على ان المماثلة تجري بين الغيرين
وصفات الله تعالى ليست باغيار له على انا قد بينا بالدلائل الضرورية ان لله تعالى صفات ازلية وانه تعالى قديم
وانه لا مماثلة الصفة ويظهر بثبوت هذه المقدمات بطلان حدهم وننشئ حقيقة هذا في مسئلة الصفات اذا
انتهينا اليها ان شاء الله تعالى وكان الحسين بن محمد النجار البصري رئيس النجارية وابو العباس احمد بن
ابراهيم القلانسي الرازي من متكلمي اهل الحديث يقولان ان المحدثين يشتبهان في الحدوث من حيث
هما محدثان وان اختلفا بعد ذلك في اوصاف سوى الحدوث والشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله
ربما يميل الى هذا في خلال كلامه وكان القلانسي يقول ان المتماثلين من الجواهر هما اللذان بمعنى يقوم بهما و
بمعنى يقوم بهما والمتماثلان م
والمتماثلان من الاعراض هما المتماثلان لا لانفسهما ولا لمعنى والشيخ ابو منصور رحمه الله كان يقول الجوهران
يتماثلان والاعراض يتماثلان بمعنى يرجع الى ذاتهما ونص عليه في كتابه المسمى بمآخذ الشرايع وقال عند
ان … صفات الاعراض هي بانفسها وصفات الاعيان يكون اغيارا لمحالها وسنكشف عن حقيقة هذا
الكلام اذا انتهينا الى مسئلة الصفات ان شاء الله تعالى وذهب كثير من الاوايل المنتسبين الى الفلسفة
الى ان التشابه يقع بالاشتراك في اوصاف الاثبات دون السلب وزعموا انه لا يطلق على الباري من الاوصاف
الاسماء
الا ما طريقه طريق السلب دون الايجاب فقالوا لا نقول انه موجود بل نقول انه ليس بمعدوم ولا نقول انه حي عالم
قادر ولكن نقول ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وساعدهم على هذا المذهب بعض الباطنية وزعم بعضهم
انه تعالى لا يوصف ايضا بشيء من اوصاف النفي وقالوا لان من قال انه موجود شبهه بالموجودات ومن قال
انه ليس بموجود شبهه بالمعدوم فلا يقولون انه شيء ولا انه لا شيء ولا انه جسم ولا انه لا جسم وهذا كله
هذيان لا يقبله عقل ولا يستحليه طبع وهو خروج عن المعارف والحقائق وبالمعنى هلة من السوفسطائية حيث
اثبتوا واسطة بين السلب والايجاب والوجود والعدم ويقال لهم هل للعالم صانع فان قالوا لا فقد اظهروا
ما هو مكنون سرايرهم من تعطيل الصانع ونفيه وان قالوا نعم قيل لهم من هو وبأي شيء تعرفه وبأي صفة
تصفه ومن الموصوف بالوحدة عندكم ومن الذي منه بدو العالم العلوي والسفلي ومن الذي ابدع العقل
والنفس فسميتموهما المبدع الاول والمبدع الثاني فان اجابوا بشيء تركوا اصلهم وان سكتوا كفينا مؤنة
مجادلتهم ثم نقول لهم المماثلة ليست مأخوذة عن مقادير اللسان واطلاق الاسم والقول بل هي ثابتة بتحقق المعنى
وان لم يطلق عليه قول فانا اذا رأينا شيئين متماثلين عرفنا تماثلهما وان لم نسمع قولا يطلق عليهما واذا رأينا بهما غير

40

غير متماثلين عرفنا ما لذلك وان اطلق عليهما قول احدهما فهذه الاسامي دلالات على حقايق المسميات واحوالها واوصافها
والدليل لا اثر له في المدلول الا بالاظهار فاما الوجود او التغيير فلا يتعلق بالدليل الا ترى انا لو رأينا بياضين فسمينا
احدهما باسم والآخر باسم آخر لا يثبت بينهما مخالفة بمخالفة الاسم ولا يزول المماثلة الثابتة بمخالفة الاسم ولو سمينا مختلفين
او متضادين باسم واحد لا يوجب ذلك التماثل بينهما وارتفاع المخالفة الثابتة فيهما لصيرورتهما متماثلين من جميع الوجوه
بثبوت موافقة في الاسم بحيث لا مخالفة بينهما فيه واذا كان كذلك يقال لهم هل بين من يسمون اليه بثبوت العالم
وبين شيء من العالم مماثلة في المعنى فان قالوا نعم فقد وقعوا في شر مما ابوا لانهم دفعوا الاشتراك في الاسم لئلا يقع به التشبيه
من حيث الاسم واثبتوا التشبيه في المعنى وان قالوا لا قيل لهم وكيف ساعدكم على هذا فبعد ذلك باطلاق اسم يطلق
مثل ذلك الاسم على غيره لا يتغير عما كان عليه ولا يثبت به الموافقة ثم نقول لهم هل فعل العالم واحدثه فان قالوا لا فقد
عطلوه وان قالوا نعم قيل هل علم قبل وجود العالم انه يوجده وعلى اي وصف يوجده وبعد ما اوجده هل يعلم ان العالم
موجود وانه اوجده فان قالوا لا جهلوه وان قالوا نعم فقد ثبت علمه ثم قيل لهم هل كان مضطرا في خلق العالم او كان
مختارا فان قالوا كان مضطرا فقد عجزوه ووصفوه بما ينافي القدم وان قالوا كان مختارا قيل فهل يكون المختار
غير قادر فان قالوا نعم ظهر عنادهم وان قالوا لا قيل ثبت قدرته ثم بعد ثبوت فعله وعلمه وقدرته كان الوصف
بانه موجود عالم قادر فاعل صدقا وكان المنع عنه منعا عما هو صدق والمنع عن الصدق سفه الا اذا كان في اطلاقه
ايهام معنى قبيح وليس في اطلاق هذا ايهام لما مر ان الاشتراك في الاسم لا يوجب الاشتراك والمماثلة في المعنى ثم نقول
لهم ان الموجود منا موجد العالم … مستدل او مضطر والله تعالى موجود لا موجد عالم ليس بمستدل ولا مضطر
والمشابهة لو وقعت لوقعت بالمساواة في وصف الوجود والعلم وقولنا انه موجود لا يتعرض لكونه موجدا
ولا قولنا عالم لكونه مستدلا او مضطرا فلا يقع به المماثلة لانعدام تعرضه لما يقع به المماثلة فدل ان ما ذهبوا اليه
فاسد ثم مع هذا انا نلحق بالاسم المشترك ما يوجب نفي ما يسبق الى الوهم من معنى المماثلة وان لم يكن اللفظ متعرضا
لذلك صيانة للاوهام من لا دربة له بالحقايق عن الوقوع في … فيقول هو موجود لا كالموجودين حي
الدربة التجربة
لا كالاحياء عالم لا كالعلماء وكذا في جميع الصفات ليخبر به عن ثبوت ما هو ثابت من حقيقة المعنى وبنفي ما هو
منفي من المماثلة وابو حنيفة رحمه الله هو السابق الى هذا التنصيص لعامة الخلق ثم اتبعه المتكلمون على ذلك ثم اعلم
بانا لا نقول ما يقوله الاشعرية ان لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه وان لا ثبوت لها مع تمكن المخالفة من وجه
تنافيهما بل نقول يجوز ان يكون شيء مماثلا لشيء من وجه مخالفا له من وجه فان اهل اللغة لا يمتنعون من القول
بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كانت بينهما مخالفة بوجوه
كثيرة وكذا في الطول والقصر والحسن والدمامة والشجاعة والجبن وغير ذلك حتى ان السلطان لو ولى رجلا ما ثم عزم

ثم انه عزله بمن يقوم مقامه ويسد مسده في الحماية والقدرة على دفع الاعداء لا يمتنع اهل اللغة ان يقولوا اعزل السلطان
فلانا بمن هو مثله وان كانت بينهما مخالفة في اسباب كثيرة وصفات جمة وكذا قال النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل
بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة واشباه ذلك تحقيقه
ان المماثلة اسم جنس يشتمل على انواع وانواعه اربعة وهي المشابهة والمضاهاة والمشاكلة والمساواة فاما المشابهة
فجارية في الحقيقة في نوع من الكيفية على صورة واحدة كاشتراك الآدميين في قبول الالوان وغيرهما من الاعراض
واما المضاهاة في الحقيقة فهي جارية في نوع من الاضافة كاشتراك زيد وعمرو في النسبة الى خالد اذا كان
ابا لهما فان زيدا كما ينسب الى خالد فيقال هو ابنه ينسب اليه عمرو ايضا على تلك الجهة واما المشاكلة في الحقيقة
فجارية في نوع من الجوهر على رتبة واحدة كثوبي قطن وثوبي كتان كل واحد منهما من شكل صاحبه واما المساواة
في الحقيقة فجارية في نوع من الكمية على مقدار واحد كخشبتين او ثوبين كل واحد منهما عشرة اذرع او جريبين
من حنطة كل واحد منهما عشرة اقفزة او زبرتين من حديد كل واحد منهما خمسة امناء كذا قال بعض من له علم بالحقائق
واذا كانت المماثلة اسم جنس وتحته هذه الانواع ثم لا شك ان اطلاق اسم الجنس على كل نوع من انواعه جائز
فان الآدمي يقال له حيوان وكذا جميع انواعه من الدواب والسباع والطيور وغير ذلك فكذلك اطلاق اسم المثل
على هذه الانواع كلها ثم قد يختص شيئان بثبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع انعدام المشاكلة
والمضاهاة والمشابهة وكذا كل نوع مع ساير انواعه ولا شك ان انعدام الانواع الاخر تثبت المخالفة في
في ذلك الوجه ومع ذلك لا يمتنع اهل اللغة عن اطلاق لفظة المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الانواع ولهذا قال
اهل اللغة واهل الاصول كلام التشبيه لا عموم له واذا كان الامر كذلك صح ما بينا غير ان الاستواء في الجهة التي بها
يقع المشاركة شرط لاطلاق اسم المماثلة فان اثنين لو اشتركا في الكلام او الفقه او الطب او غير ذلك من العلوم
والصناعات ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب احدهما مناب صاحبه ويسد مسده لا يجيز احد
يستجيزه
من ارباب اللسان ان يقول فلان مثل فلان في علم كذا او في صفة كذا فاذا كانت بينهما مساواة يسد
احدهما مسد صاحبه يستجيزون ذلك فدل ان الامر على ما بينا وهذا لان المماثلة بين صفتين يثبت لاستوائهما
في جميع الصفات ثم مماثلة الاجسام لقيام الاعراض المتماثلة بها فاذا قام بجسمين عرضان متماثلان وعرضان
غير متماثلين كانت بين الجسمين مماثلة بالعرض الاول ومخالفة بالعرض الثاني تحقيقه ان ائمة اهل الكلام استدلوا
على المشبهة في نفي التشبيه فقالوا لو كان الله تعالى مثلا للعالم اما ان كان مثلا له من جميع الوجوه لكان القديم
محدثا من جميع الوجوه او كان العالم قديما من جميع الوجوه لان العالم بجميع وجوهه محدث والباري جل جلاله
قديم بجميع صفاته وان كان مثلا له من وجه لكان محدثا من ذلك الوجه او كان العالم قديما من ذلك الوجه لان العالم

من ذلك

من ذلك الوجه محدث والباري قديم والاشعري احتج على المشبهة في كتبه على هذا الوجه على ما توارثه ممن سبقه من متكلمي
اهل السنة وهذا يبين لك صحة ما ادعيت ان المماثلة بجهة يثبت مع المخالفة بجهة اخرى حيث قسموا الكلام على
هذا التقسيم غير ان المماثلة بجهة تكون بعد استوائهما في تلك الجهة بدليل انهم اثبتوا حدثه او قدم العالم بتلك
الجهة وبالوقوف على هذا يعرف صحة ما ادعيت وثبوته عند المتكلمين واهل اللغة وجميع العقلاء والى مثل هذا
ذهب ابو اسحق الاسفرايني فانه ذكر في كتابه المسمى بشرح الاعتقاد ان عند الاشتراك بوجه لا يسميان مثلين
على الاطلاق ولا بالمخالفة بوجه يسميان مختلفين على الاطلاق ~~ولا بالمخالفة بوجه يسميان مختلفين على الاطلاق~~ و
وانما يثبت المماثلة المطلقة عند الاشتراك في كل الوجوه ونحن ايضا هكذا نقول هذا هو المذكور في كتاب
شرح الاعتقاد فاما المذكور في كتاب تجنيس المعتزلة وكتاب ترتيب المذهب فعلى ما ذكر غيره من الاشعرية
وما يقوله الاشعرية انا سبرنا الاحوال فوجدنا المتماثلين متماثلين بما ذكرنا فنحن نساعدهم انهما كانا مثلين
لسد كل واحد منهما مسد صاحبه الا انا نقول قد يسد احد الشيئين مسد الآخر بجهة ولا يسد بجهة فكانا مثلين
من جهة دون جهة وما قالوا من ثبوت المخالفة بينهما بجهة وذلك مانع من ثبوت المماثلة لمنافاة بينهما قلنا
هذا الاعتراض على اجماع العقلاء على ما قررت ثم نقول المخالفة والمماثلة لا يتصور ثبوتهما الا بشيئين
فكانا من قبيل المتضايفات ولا استحالة في اجتماع الوصفين المتنافيين من الاضافيات في محل عند اختلاف الجهة
وانما الاستحالة في جهة واحدة فان شخصا واحدا يكون بالاضافة الى شخص ابا وبالاضافة الى شخص آخر ابنا ولا
منافاة بينهما عند اختلاف الجهة انما المنافاة عند اتحاد الجهة فيستحيل ان يكون الشخص ابا للشخص ابنا لذلك الشخص
وكذلك القرب والبعد فان الشخص الواحد يكون قريبا من شخص بعيدا من آخر ومجتمعا مع شخص
مفترقا من آخر والاستحالة في كونه بعيدا ممن هو قريب منه ومجتمعا مع من هو مفترق عنه واذا كان كذلك
ثم المماثلة والمخالفة كانتا من هذا القبيل فلا يستحيل ثبوت المماثلة بجهة مع ثبوت المخالفة بجهة اخرى الا ترى
انه لا يستحيل ثبوت المماثلة مع ذات مع ثبوت المخالفة مع ذات آخر وانما يستحيل ثبوت المماثلة بالجهة
التي بها ثبتت المخالفة ونحن لا ندعي هذا بل ندعي ذلك بجهتين وقد اقمنا عليه الدلالة الكافية فاذا كان
الامر كذلك صح ما ذهبنا اليه وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان قول عبد الله بن محمد المعروف بابن سبع
صاحب المقالات في ادعائه ان اشتراك شيئين في اسم واحد يطلق عليهما على الحقيقة يوجب مماثلة بينهما فانه جعل
لنفسه اصلا بان قال ان الشيئين اذا اشتركا في اسم واحد لم يخل القول في ذلك من اربعة اوجه اما ان
يشتركا فيه لاشتباههما كاشتراك السوادين في اسم السواد او لاشتباه ما حملته ذاتاهما من المعاني كالاسودين
او لاجل مضاف اضيف اليه كاخوي رجل وابنيه او يكون الاسم حقيقة في احدهما مجازا في الآخر كالاسد

على الحيوان الذي له زئير وعلى الشجاع من البشر فاذا لم يوجد شيء من هذه الاقسام في قولنا انه تعالى شيء موجود حي عالم
لا بد ان يجعل الاسم مجازا في محل حقيقة في المحل الآخر ثم اختلفت الروايات عنه في تعيين محل المجاز والحقيقة فقال
في رواية هذه الاسامي لله تعالى حقيقة ولغيره مجاز وقال في رواية هي لله تعالى مجاز ولغيره حقيقة وفساد هذا
القول مما يقف عليه من لا معرفة له بهذه الصناعة فان اهل اللغة اطلقوا اسماء كثيرة على المتضادين على كل واحد
منهما صيغة كاسم الناهل للعطشان والريان والجلل للصغير والكبير والقرء للحيض والطهر وكذا اسم الكون ينطلق
على المتضادين وكذا الموجود وكذا اللون والطعم والرائحة في امثلة لذلك كثيرة وكذلك يطلقون الاسماء
المشتركة على مواضع مختلفة كاسم العين وغيره من غير ان يوجب ذلك مماثلة بين المسميات بها ولانا قد بينا
ان لا اثر للاسم في اثبات المشابهة ثم يقال له انك ابيت اطلاق هذه الاسماء على الله تعالى وعلى المخلوقات بطريق
الحقيقة لئلا يلزم الاشتراك والمماثلة وجعلت ذلك في احد المحلين حقيقة وفي محل الآخر مجازا فرارا عن اثبات
المماثلة وقد بينا ان الاسم بطريق الحقيقة كثيرا ما ينطلق على المحلين من غير ان يكون بينهما مشابهة وقط لا ينقل
الاسم عن محل الحقيقة الى غيره بطريق المجاز الا لمناسبة قوية ومشابهة متأكدة فيما بينهما حتى قال اهل اللغة ان المجاز
تشبيه بدون كاف التشبيه وذلك لدلالته على تأكد المشابهة بينهما اذ لو ذكر حرف التشبيه فقيل هذا كالاسد
ربما يسبق الى وهم السامع انه يثبت المشابهة بينهما لاشتراكهما في اصل الشجاعة دون استوائهما في قدرها
فاذا قيل هو اسد فقد جعل الاسد ذاته لان خبر المبتدأ اذا كان فردا كان عين المبتدأ واذا كان ذاته
اسدا كانت نهاية شجاعة الاسد فيه فاذا كانت المشابهة لازمة بين محل المجاز ومحل الحقيقة ولا لزوم لها عند
جعل الاسم في المحلين جميعا ثابتا بطريق الحقيقة على ما قررت فمن فر من جعل الاسم في المحلين حقيقة لئلا يلزمه
اثبات المماثلة مع ان ذلك غير موجب للمماثلة وجعل الاسم في احد المحلين مجازا حقيقة مع ان ثبوت المشابهة
فيه لازمة فلا غاية لحمقه ولا نهاية لجهله بمواقع الاسماء ثم يقال له ان العالم لعلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز ان ما يصح
نفيه ولم يكن نافيه في نفيه كاذبا كان مجازا وما لا يصح نفيه وكان نافيه في نفيه كاذبا فهو حقيقة الا ترى ان من
قال للحيوان الذي له زئير انه ليس باسد كان كاذبا ولو قال للآدمي الشجاع انه ليس باسد بل هو آدمي كان
صادقا واذا قلت في احدى الروايتين ان هذه الاسامي لله تعالى مجاز وللخلق حقيقة كان مقتضى قولك ان من
قال ان الله تعالى ليس بموجود كان صادقا وكذا اذا قال انه ليس بحي ولا قادر ولا عالم ولا سميع ولا بصير ولا
ولا خالق وهذا هو التعطيل الصريح والدهرية المحضة واذا قلت على الرواية الاخرى ان هذه الاسامي لله تعالى
حقيقة وللخلق مجاز كان مقتضى قولك ان من قال ان الشيء لا يعلم الله تعالى ولا رسوله ولا صحة دين الاسلام
ولا بطلان ما سوى الاسلام من الاديان ولا يعلم نفسه انه موجود ولا انه مؤمن ولا انه في الدنيا ولا نعلم السماء

وفي الاول

السماء ولا الارض ولا شيئا من الحقايق كان صادقا في مقالته وهذا هو السوفسطائية الكبرى ثم من العجب ان
من زعم ان العبد له علم والله تعالى لا علم له على زعمه لبعضهم الصفات ثم يجعل اسم العالم لمن لا علم له حقيقة ولمن
له العلم مجازا وهذه مكابرة ظاهرة والحمد لله على العصمة والتوفيق واذا عرفت هذه المقدمات عرف ان الله تعالى
لا شبيه له من الخلق ولا مثل له فانه تعالى ليس بجوهر ليس كلمة جوهر فيكون مثلا له من هذه الجهة ولا بذي كمية
ليساويه في مقدار فيكون مثلا له من هذه الجهة ولا بذي كيفية في كيفية فيكون مثلا له من تلك الجهة واضافة
الى الخلق اضافة تخليق اذ هو الخالق لجميع المخلوقات والمالك لها ملك تخليق ولا يشاركه في هذا غيره اذ لا احد
يضاف الى شيء من العالم اضافة تخليق بل يضافون لجهات اخر وهذه هي جهات المماثلة وكلها منتفية في حق
الله تعالى فاذا لم يكن هو مثلا لشيء من العالم بوجه من الوجوه وبالله التوفيق **فصل** وبالوقوف
على ما تقدم من معنى المماثلة عرف بطلان قولهم لجهم بن صفوان ان الله تعالى لا يقال له شيء فانه لو كان
شيئا وغيره شيء لوقعت بينهما مشابهة وذلك لان المماثلة لا تثبت بالاشتراك في اسم الشيء فان
السواد مع البياض شيئان ولا مماثلة بينهما مع ان كل واحد منهما موجود بايجاد الغير وبايجاد
موجده صار شيئا والله تعالى لم يكن شيئا لغيره بل كان لذاته شيئا في الازل ثم كما لم يكن شيئا تثبت
شيئيتهما بغيرهما متماثلين وهما المتضادان لانعدام ان يسد احدهما مسد صاحبه فلان لا يكون
شيء لم يكن شيئيته لغيره مثلا لشيء ثبت شيئيته لغيره مع ان احدهما لا يسد مسد صاحبه اولى لحقيقة
ان الشيء والموجود لفظان ينبئان عن معنى واحد ثم الله تعالى واجب الوجود لذاته فلم يكن مثلا لما
لانعدام التساوي في جهة الوجود وقد بينا في خلال كلامنا ان المماثلة يقع بوصف واحد ولكن بشرط
المساواة في ذلك الوصف لما قررنا ولا مساواة لاحد مع الله تعالى في وجوب الوجود فلا يكون
مثلا له وان كان موجودا ثم نقول له انك لما امتنعت عن قولك هو شيء اتقول انه لا شيء فان قال
نعم فقد انسلخ عن الدين لان قول الناس لا شيء اخبار عن العدم كحقيقته وعن سقوط القدر
بمجازه لا يقال في ما هو ساقط القدر عديم النفع بالمعدوم اذ المعدوم لا قدر له ولا تنفع به وان
قلت لا اقول ذلك فقد اثبت بين السلب والايجاب واسطة وبطلانه يعرف بالبديهة والله
الموفق **فصل** وبالوقوف على ما تقدم ايضا عرف ان الله تعالى وان كان عالما وغيره كان عالما
لم تثبت بذلك مماثلة بين الله تعالى وبين غيره لان المماثلة انما تثبت بين عالم وعالم لثبوت المماثلة
بين علميهما ولا مماثلة بين علم الله تعالى وعلم غيره ولان الله تعالى دائم وهو لا يغني وهو يشتمل على المعلومات
جميع وهو ليس بضروري ولا مكتسب وعلم غيره عرض مستحيل البقاء لا يشتمل علم واحد على معلومات كثيرة بل علم

شيأن ط

بل يعلم كل معلوم بعلم على حدة وهو اما ضروري واما مكتسب فلم يكن بينهما مماثلة فلم يكن بين العالم والعالم مماثلة
وكذا هذا في القدرة والحياة والسمع والبصر فظهر بهذا جهل بعض المنتسبين الى الفلسفة من الاوائل وجهال الباطنية
خذلهم الله في امتناعهم عن وصف الله تعالى بانه تعالى حي عالم قادر سميع بصير تحرزا عن وقوع التشبيه لما بينا انه
لا تشابه يحصل بهذا على ما قررنا ثم يقال للجهمية والباطنية والمتفلسفة الذين زعموا ان الله تعالى ليس بشيء ماذا
تزعمون ان لفظة الشيء مهملة ام مستعملة فان قالوا هي مهملة ظهر بهتهم وان قالوا هي مستعملة قيل هل لها معنى ام لا
فان قالوا لا نسبوا جميع اهل اللغة الى السفه باستعمالهم لفظا لا طائل تحته وان قالوا نعم قيل ما معناه فان قالوا
معناه العرض او الجوهر او الجسم او اي معنى ادعوا بان كذبهم باستعمالهم لفظة الشيء فيما وراء ذلك
فانهم كما يسمون العرض شيئا يسمون الجسم والجوهر والحيوان والنبات والجماد وكل نوع من انواع
الموجودات شيئا وان قالوا معناه انه موجود قيل هل لله تعالى اثبات الذات فان قالوا لا بان تعطيلهم
وان قالوا نعم قيل اذا كان اثبات الذات هل كان ذاته تشبيها بغيره وهل هو مثل لغيره فان قالوا نعم فقد
شبهوه بغيره وهم امتنعوا عن اطلاق هذا الاسم عليه فرارا عن التشبيه وان قالوا لا قيل اذا لم يكن ذاته
مثلا لغيره وهذا الاسم لا ينبئ عما وراء مطلق الوجود والثبوت ولا تشبيه يقع بذلك فلم امتنعتم عن اطلاقه
فان قالوا امتنعنا مخافة التشبيه قيل قد بينا انه لا يدل الا على مطلق سائل عن الله تعالى فقال ما هو قيل له
سؤالك هذا محتمل ان عنيت بقولك ما هو ما اسمه على ما قال فرعون وما رب العالمين وقال وما تلك بيمينك
اي ما اسمها حتى قال موسى عليه السلام هي عصاي فجوابه انه الله الرحمن الرحيم المحبوب الخالق الباري رب العالمين و
وان عنيت بقولك ما هو ما صفته فجوابه انه سميع بصير وان عنيت بقولك ما هو ما بنيه فجوابه
انه متعالي عن المثال والجنس وان عنيت به ما فعله فجوابه انه تعالى خلق المخلوقات ووضع كل شيء
موضعه وان عنيت بقولك ما هو اي من اي شيء هو فجوابه انه تعالى عن ان يكون من شيء بل هو مكون
للاشياء كذا ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله في جواب السائل ان الله تعالى ما هو وعرف بهذا ان من
اثبت الماهية لم يثبت المجانسة بينه وبين المخلوقات ولا المماثلة والله الموفق ثم نقول ان من
روى عن ابي حنيفة القول بالماهية لم يرو عنه هذا التفسير بعينه وذكر ابو محمد النوبختي ان تفسيره
لم يرو الا عن ضرار وقد بينا انها محتملة ومن اجاز انه اراد بذلك الاسم اي لله تعالى اسم لا يعلمه الا هو ولو
كان مراده هذا فهو موافق لما ورد به الخبر وهو الدعاء الماثور عن النبي عليه السلام فيما [illegible] وهو
اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسألك
بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب
عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي واذا كان هذا محتملا لا معنى لطعن في
الثبوت

الثبوت والوجود ولا تشبيه فيه فلا امتناع عنه الا جهل محض او اظهار ما هو حقيقة الاعتقاد من نفيه وتعطيله و
والقول بانه موجود تلبيس لدفع معرة السيف فان قيل لو كان الله تعالى شيئا وغيره شيئا لكان من جنس الاشياء والمماثلة
بين افراد الجنس وانواعه ثابتة في حق المجانسة فلو كان هو شيئا لكان مثلا من حيث المجانسة لكل ما ينطلق
عليه اسم الجنس فحينئذ يصير مثلا لكل شخص مستقبح وعين مستقذر قيل قدمنا ما يوجب بطلان هذا فانا
قد بينا انه اسم للموجود لما ان لا شيء عبارة عن العدم والله تعالى موجود وبالوجود لم يثبت المجانسة
ولا المماثلة بينه وبين سائر الموجودات والتشبيه يختص بالمعاني دون الالفاظ المستعملة فاذا
لم يثبت ذلك بالثبوت والوجود لم يثبت باللفظ الذي لا ينبئ الا عن ذلك ثم نقول لهم ان السواد
شيء والبياض شيء ولا مماثلة بينهما وقد قررنا هذا وحقيقة الجواب ان اسم الشيء الموجود بل هو اسم
لموجود يتركب منه ومن غيره الجسم او لما هو قابل للاعراض حتى انه لا يتناول موجودا ليس يتركب
منه الاجسام ولا موجودا لا يقبل العرض وكذا العرض ليس باسم لمطلق الموجود اذ موجودات
كثيرة ليست باعراض بل هو اسم لما يعرض في الجوهر فيه مما يستحيل بقاؤه فما لم يوجد فيه هذا
المعنى لم يكن عرضا وكذا كل اسم جنس كالحيوان والنبات وغير ذلك فدل ان ما دل على مطلق الوجود
لا يكون اسم جنس الا ترى انا علمنا ان هذا الاسم لا يدل الا على مطلق الوجود ولا مماثلة تثبت بمطلق الوجود
وبالمجانسة تثبت مماثلة من حيث المجانسة فعرف بهذه المقدمات ان الشيء ليس باسم جنس فلا توجب
المجانسة ولا المماثلة والله الموفق **فصل** فان قيل كيف انكرتم التشبيه وقد ثبت من مذهب
امامكم ابي حنيفة انه كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو روى هذه المقالة عنه وعن ضرار بن
عمرو ابو القاسم الكعبي في المقالات وكذا روى عنهما هذه المقالة ابو محمد الحسن بن موسى بن نوبخت
في كتابه المسمى بالآراء والديانات وهو آخر باب من كتابه قال ابو محمد وحكاه ابن الراوندي عن حفص
الفرد قال وحكى رجل من علماء اصحاب هشام بن الحكم ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو وحكى بعض ارباب
المقالات هذا القول عن سفيان بن سحبان وهو من متكلمي اصحاب ابي حنيفة رحمه الله والماهية عبارة
عن المجانسة فهي معنى وراء مطلق الوجود والدليل على ان الماهية عبارة عن المجانسة ان الناس يقولون
ما هذا الشيء اي من اي جنس هو واهل اللغة يقولون كلمة ما سؤال عن مطلق الوجود وما سؤال عن
جنسه وكم سؤال عن قدره وكيف سؤال عن صفته ومتى سؤال عن زمانه واين سؤال عن مكانه
واهل المنطق يقولون في حد اسم الجنس انه الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو والنوع
هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب ما فدل ان الماهية عبارة عن الجنس وكل ذي جنس

ليس باسم جنس لان اسم الجنس ما ينبئ عما وراء مطلق الوجود كاسم الجسم ليس باسم لمطلق الوجود ه

شبيه بذي جثة من حيث المجانسة فكان القول بالمائية قولا بالتشبيه فنقول وبالله التوفيق ان هذه الرواية عن ابي حنيفة
غير صحيح لم يروها عنه احد من اصحابه الناقلين لعلمه العارفين لحقايق مذاهبه ولا ذكر في كتاب من كتبه والشيخ ابو منصور
الماتريدي رحمه الله مع كونه اعرف الناس بمذاهب ابي حنيفة لم ينسب هذا القول اليه لا في كتاب التوحيد
ولا في كتاب المقالات وان كان اشتغل ببيان مراد من قال بهذه المقالة على ما نبين ولئن ثبت ذلك عنه فلم
يرد به المجانسة فان الشيخ ابا منصور ذكر في كتاب المقالات فقال بعد كلام ذكره ثم لزم الله تعالى عن
عن جميع معاني غيره وتباينه عن ان يكون له مثال في الحوادث فذلك هو القول بالمائية عند من يقول لا غير
وهو ان ينفي عنه معنى هيئة غيره اذ لم يكن المائية عند القوم الا هيئته خلاف هيئة غيره واذا كان كذلك
دل ان القائل بالمائية لا يريد به اثبات المجانسة بل يريد به نفيها ومن رأى الشيخ انه يذكر لفظ الماهية و
وان كانت فارسية لما ان لفظة الوجود مشتركة بين فعل الواجد وبين ثبوت الذات ولفظة الانية
مما يستعمله الفلاسفة دون المتكلمين مع انه لا اصل له يوجد في العربية الفصيحة والله الموفق وذكر ابو محمد
النوبختي في كتاب الآراء والديانات ان تفسير هذا القول لم يحك الا عن ضرار فانهم زعموا ان معنى ذلك
انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر وذكر الكعبي في المقالات بعدما حكى هذه المقالة عن ابي حنيفة
وكثير من اصحابه فقال وليس يريد هؤلاء من ذكر المائية الا انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر
ونحن نعلمه بدليل وخبر قالوا لان يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه غيره ممن لم يشاهده ليس
ان هناك شيئا هو مائيته وهكذا ذكر الشيخ ابو منصور الماتريدي تفسير قولهم في المقالات ايضا وذكر فيه
مناقضة الحدري حيث انكر المائية ثم قال من علم الله على الحقيقة فقد علم ما هو وهذا منه اثبات المائية الا انه
يقول انها معلومة وبالوقوف على هذه الجمل يعرف ان مراد من اثبت المائية غير راجع الى اثبات المجانسة
والمشابهة ثم نقول ان سائلا لو سأل عن الله تعالى فقال ما هو قيل له سؤالك هذا محتمل ان عنيت بقولك
ما هو ما اسمه على ما قال فرعون وما رب العالمين وقال وما تلك بيمينك يا موسى اي ما اسمها حتى قال موسى عليه السلام
هي عصاي فجوابه انه الله الرحمن الرحيم الرب الخالق الباري العليم وان عنيت بقولك ما هو ما صفته فجوابه
انه سميع بصير وان عنيت بقولك ما هو ما فعله فجوابه انه متعالي عن المثال والجنس وان عنيت به ما فعله
فجوابه انه تعالى خلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان عنيت بقولك ما هو اي مم هو فجوابه انه تعالى
عن ان يكون من شيء بل هو مكون الاشياء كذا ذكر الشيخ ابو منصور في جواب السائل ان الله تعالى ما هو وعرف
بهذا ان من اثبت المائية لم يثبت المجانسة بينه وبين المخلوقات ولا المماثلة والله الموفق ثم نقول ان من
روى عن ابي حنيفة القول بالمائية لم يرو عنه هذا التفسير نصا وذكر ابو محمد النوبختي نصا ان تفسيرهم لم يرو

لم يرو الا عن ضرار وقد بينا انها محتملة ومن الجائز انه اراد بذلك الاسم اي ان الله تعالى لا يعلمه الا هو ولو كان مراده
هذا فهو موافق لما ورد به الخبر وهو الدعاء المأثور عن النبي عليه السلام فيمن اصابه هم وهو اللهم اني عبدك وابن عبدك
وابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في
كتابك او علمته احدا من خلقك او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري
وجلاء حزني وذهاب همي واذا كان هذا محتملا لا معنى لصرف ذلك الى اثبات المجانسة والمماثلة مع ظهور
مذهبه في التبري عن التشبيه وتثبت الرواية عن حماد بن ابي حنيفة رحمه الله وكان متكلما عالما بمذاهب ابيه
انه قال لا نزع عن الصفة فراجعهم ولا نصفه فيقاتل بن سليمان وانما قال ذلك لان مقاتلا كان مشبها وجهم
كان معطلا فتبرأ منهما على ان هذا كله تكلف لان القول بالمائية غير ثابت عنه على ما مر وانما اخذ المتكلمون
القول بالمائية الى غسان فانه قال كان ابو حنيفة واصحابه يقولون بالمائية وخالفهم بشر بن غياث في
في ذلك واختار غسان هذا القول وذكر مناظرة له مع بشر الا ان غسان لا تقبل منه هذه الرواية لانه
روى عنه سوى هذا اشياء اشتهر مذهب ابي حنيفة في ذلك بخلافه وللقائلين بالمائية اختلاف فيما بينهم
تفرد كل واحد منهم بتقرير مذهبه ولكل فريق متعلق من التشبيه وللمتكلمين عليهم ردود فداعرضنا
عن ايراد ذلك كله لان كتابنا هذا يضيق عن الكلام في مثل تلك المسائل لما ان غرضنا من هذا ايراد
ما جل من الدلائل فيما اشتهر من المسائل فاما القول بكيفية لا يعرفها الا هو فهو مما لم يرو عن احد من
اهل السنة البتة وانما هو شيء روي عن الكرامية الاولى روى عنهم ابو بكر بن اليمان احد متكلمي سمرقند
وكان من القدماء ذكر ذلك في كتابه الذي رد فيه على الكرامية مذاهبهم وهو قول فاسد لان الكيفية
عبارة عن الهيئات والالوان والاحوال وقد مر القول ببطلان ذلك كله ثم يقال لهم ان هذه الكيفية التي
لا يعرفها الا الله هل تعرفونها انتم فان قالوا نعم ناقضوا وان قالوا لا قيل لهم اذ كنتم لا تعرفونها فلم تقولون
انها ثابتة فان قالوا نعرف انها موجودة ولا نعرف كيفيتها قيل لهم هذا منكم اثبات الكيفية للكيفية وهو محال
والله الموفق **الكلام في استحالة كون الصانع بالمكان** ثم اذا ثبت ان صانع العالم جل وعز غير
بشيء من اجزاء العالم لما في اثبات المماثلة والمشابهة من ايجاب حدثه وازالة قدمه وهو محال ثم تأملنا
انه تعالى هل يجوز ان يكون متمكنا في مكان او متحليا بجهة فوجدنا ذلك كله محالا فنفينا ذلك
كله عنه وخالفنا في ذلك طوايف من الناس احدها من زعم انه في مكان مخصوص كغلاة الروافض واليهود
والكرامية وجميع انواع المجسمة فانهم يقولون انه تعالى على العرش والعرش عندهم السرير المحمول
بالملائكة عليهم السلام المحفوف بهم على ما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال وترى

بعضهم
وترى الملائكة حافين من حول العرش واختلفت عبارات الكرامية في ذلك فزعم بعضهم انه مستقر على العرش فزعم
انه مستقر على العرش وزعم بعضهم انه ملاق للعرش وزعم بعضهم انه ملاق للعرش وامتنع بعضهم انه مستقر
على العرش فزعم بعضهم انه عن اطلاق هذه العبارات وزعم انه تعالى على العرش بحيث لا واسطة بينهما
ثم اختلف هؤلاء الكرامية فيما بينهم فمنهم من زعم انه تعالى غير مماس من خمس جهات مماس من جهة واحدة وهي
جهة السفل التي يلاقي بها العرش وقد ملأ ساحة العرش وفضل عنه من الجوانب الاربع كلها ومنهم من قال
هو مقدار ساحة العرش لا يفضل عنها ومنهم من قال انه على جزء من اجزاء العرش ومنهم من قال انه
واحده هو على ساير اجزاء العرش لعظمته ومن المشبهة من يزعم انه على العرش وقدماه على الكرسي
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والطائفة الثانية من المخالفين يقولون انه تعالى ليس في مكان مخصوص
بل هو بكل مكان ثم يفسرون هذه العبارة فيقولون لا نعني انه بذاته في شيء من الامكنة بل نعني بذلك انه
عالم بها مدبر لها واليه ذهبت المعتزلة والنجارية وحكى ابو محمد النوبختي عمرو وناظره من اصحاب
الحسين النجار انه قال ان الله تعالى بكل مكان بذاته لا بمعنى العلم والتدبير والطائفة الثالثة من المخالفين المتأخرين
من الكرامية القائلون انه تعالى ليس على العرش بل هو فوق العرش وبينهما مسافة ولا يثبتون الا الجهة
وساعدونا على بطلان كونه على العرش على طريق المماسة والاستقرار ونتكلم لكل فريق بما يظهر الحق من المبطل
ان شاء الله تعالى اما القائلون بانه تعالى في مكان مخصوص فانهم يحتجون بالنصوص من نحو قوله الرحمن على العرش
استوى وقوله ثم استوى على العرش الرحمن وقوله أأمنتم من في السماء وقوله وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله وقوله وهو القاهر فوق عباده وقوله انا انزلناه والانزال هو الارسال من الاعلى الى
الاسفل واجماع المسلمين عليه فانهم عند سوالهم الحاجات واشتغالهم بالدعاء والمناجاة يرمون بابصارهم
ويرفعون ايديهم الى جهة العلو وكذا الناس مجبولون على هذا فانهم لو تركوا وما هم عليه من الجبلة ولم ينقلوا
عنه بالحيل لما اعتقدوا الا ذلك اعني انه تعالى بذاته في الجهة العلوية دون غيرها من الجهات ويتعلقون ايضا
بشبه لهم معقولة احدها ان الله تعالى موجود قايم بنفسه والعالم موجود قايم بنفسه ولن يعقل القايمان
بانفسهما الا واحدهما في جهة من صاحبه والثانية ان الله تعالى لما خلق العالم اما ان خلقه في ذاته واما ان خلقه
خارج ذاته فان خلقه في ذاته فهو محيط بالعالم من جميع جهاته وان خلقه خارج ذاته بقي من العالم في جهة منه
لا محالة والثالثة ان الموجودين لا يعقلان موجودين الا واحدهما في جهة من الجهات الست من صاحبه
او بحيث هو فان الجوهرين كل واحد منهما في جهة من صاحبه واعراض كل جوهر بحيث هو والباري موجود
وكذا العالم وليس الباري جل جلاله بحيث العالم فثبت انه بجهة من العالم وربما تقدرون هذا من وجه آخر فيقولون

مماس م

لانفي

لانفي للمذكور اشد تحققا من نفيه من الجهات الست فمن نفى الباري جل وعلا من الجهات كلها
فقد اخبر عن عدمه وبهذه المعقولات تعلق من يثبت الجهة دون المكان ويقولون
يثبت هذه المعقولات جهة مطلقة ثم تعيين جهة من الجهات الست وهي العلو بالنصوص
التي مر ذكرها ولان جهة فوق هي جهة مدح وجهة تحت جهة ذم والله تعالى محمود
ممدوح منزه عما يوجب الذم والنقيصة واما اهل الحق فانهم تعلقوا بقول الله تعالى
ليس كمثله شيء فالله تعالى نفى ان يكون له مثل من الاشياء وقد بينا ان المتساويين من
حيث الكمية مثلان لما مر من كون المماثلة جنسا تحته انواع وهي المشابهة والمساواة
والمشاكلة والمضاهاة وكل نوع منها ينطلق عليه اسم المماثلة فالمتساويان اذا
متماثلان والمكان والمتمكن متساويان قدرا اذ مكان كل متمكن هو القدر الذي
تمكن فيه المتمكن فاما ما فضل عنه فليس بمكان له حقيقة ولو سمي مكانا له كان
ذلك مجازا فمكان الجالس على السرير قدر ما تمكن فيه الجالس من السرير وما وراءه
ليس بمكان له حقيقة ويسمى السرير مكانا بمجاز الاشتمال على ما هو مكانه ولهذا تسمى
الاوايل الظروف الى القريب منها والبعيد في الزمان والمكان جميعا فاذا ثبت
هذا ثبت مماثلة المكان والمتمكن لاستوايهما في القدر والله تعالى نفى المماثلة بين
ذاته وبين غيره من الاشيا فيكون القول باثبات المكان له ردا لهذا النص المحكم
الذي لا احتمال فيه بوجه ما سوى ظاهره ورد النص كفر عصمنا الله تعالى عن ذلك
تعلق الشيخ ابو منصور رحمه الله بهذه الاية وكذا الاشعرية تعلقوا بها وان كان
من مذهبهم ان المماثلة لا تثبت بمجرد الاشتراك في القدر ما لم يثبت الاشتراك من
جميع الوجوه فهذا منهم ترك لاصلهم ومساعدة لنا في اثبات المماثلة بوجه عند
المساواة فيه والمعقول هو ان الله تعالى تدبير وثبوت امارات الحدث في القدم

محال لانه يودي الى احد امرين اما حدوث القديم واما قدم الحادث
وكلا الامرين محال و هذا الان هذه الامارات ان لم تبطل دلالتها
فقد ثبت حدوث القديم لثبوت قيامها به وان بطلت دلالتها به ولم يوجب
حدوثه وذلك محال واذا تقرر هذا الكلام فنقول ان اثبات المكان لله
تعالى وجعله متمكنا فيه اثبات امارات الحدوث فيه من وجوه احدها انه
تعالى كان ولا مكان بلا خلاف بيننا وبين الخصوم لانهم اقروا بحدوث
المكان واذا كان كذلك علم يقينا انه لم يكن متمكنا في الاول في مكان لاستحالة
التمكن في العدم فلو صار متمكنا بعد وجود المكان لصار متمكنا بعد ان لم يكن
متمكنا ثم لا شك ان تمكنه معنى زائد على ذاته لثبوت ذاته قبل حدوث المكان
ولا تمكن ولا شك ان هذا المعنى حادث لانه لم يكن قبل حدوث المكان لانه
لم يكن في الازل متمكنا وحدوث المعنى في الذات امارة حدثه ولو جاز حدوث
معنى في القديم لم يبق لنا على حدوث الهيولى دليل والقول بحدوث الصانع محال
وكذا القول بقدم الهيولى وهذا القول يوجب احد امرين على ما قررت
بتقرير انه تعالى كان في الازل متعريا عن التمكن في المكان خاليا عنه فلو كان
خلوه عن ذلك وتعريه عنه لذاته فلا يتصور ثبوت التمكن في المكان ولو كان
لمعنى لا يتصور ايضا ثبوت التمكن مع بقاء المعنى الموجب لكونه متعريا خاليا عنه
فلو ثبت التمكن لا بد من القول بعدم ذلك المعنى واذا قبل وجود ذلك المعنى
العدم فهو اذا محدث لاستحالة العدم على القديم على ما مر والتمكن ايضا
حادث وهو لا يخلو عن احد هذين الحادثين وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث
فالصانع اذا حادث وهو محال او ليس بحادث وان لم يخل عن الحادث فالعالم

بطلت دلالتها في العالم ولم يوجب حدوثه صح

اذا

اذا ليس بحادث والله الموفق ولانه لم يكن مماسا للعرش ولا ملاقيا اياه
وبالتمكن فيه تحدث المماسة والملاقاة بعد ان لم يكن لاستحالة قيام مماسة
به في القدم قبل حدوث المكان لان قيام المماسة بذات بدون قيام مماسة
اخرى بذات اخرى محال ولو جاز ذا لجاز ان يكون جسم مماسا لما ليس بمماس
له وهذا اخروج عن المعقول وكذا الاجتماع على هذا وقد مر بيان
استحالة حدوث الحوادث في ذات القديم والكرامية وان كانوا
لا يبالون من القول بان ذات القديم محل للحوادث تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا ولكن بينا انه يودي الى اثبات قدم المحدث
او حدوث القديم وكلاهما محال والله الموفق ولان اختصاصه بالعرش
اما ان كان لاقتضاء ذاته ذلك واما ان كان لاقتضاء معنى واما ان
كان لا لذاته ولا لمعنى لا جائز ان يكون لاقتضاء ذاته لوجود ذاته في
الازل ولا اختصاص له بالعرش ولا جائز ان يكون لاقتضاء معنى لان
المعنى ان كان قديما فلم يكن الاختصاص في العدم ثابتا فانعدام الا
ختصاص مع قيام المعنى الموجب له محال وان كان محدثا فقيام الحدث
به محال على ما مر وان كان اختصاصه بالعرش لا لاقتضاء ذاته ولا
لاقتضاء معنى جاز ان يختص بجميع اجسام العالم فيتمكن في الصفحة
السفلى من العالم او في الارض او في الآبار او في بطون الحيوانات
واشباه ذلك وذلك كله محال دل ان تمكنه في المكان محال وهو من
امارات الحدث وبالله المعونة ولان العرش جسم محدود متناه
فلو كان الصانع ملاء ساحة العرش وفضل عنه في الجهات كلها
كما هو مذهبهم الظاهر لكان متبعضا متجزيا لا في كل جزء من ساحته جزءا
منه وفضل عنه في الجهات كلها اجزاء اخر كثيرة لم يلاق العرش وقد مر ان
القول بتجزيه منافي للتوحيد فكان القول بالمكان منافيا للتوحيد
وكذا على قول من يقول انه مقدار بمقدار ساحة العرش يثبت تجزيه
فان كل جزء من اجزاء ساحة العرش يلاقيه جزء منه والقول بالتجزي مناف

ذاته

المكان

التوحيد وكذا كان مثلا في القدر للعرش واثباته لمماثلة بين الله تعالى
وبين المخلوقات محال وكذا كان محدودا متناهيا حيث كان على قدر
ساحة العرش والعرش محدود متناهي وكذا قول الاوايل منهم متناهي
بجهة السفل وكان من الممكن ان يكون اكبر من ذلك الحد او اصغر او اعلى من
ذلك الحد او اسفل وكذا هذا على قول المتاخرين منهم انه بجهة العلو فوق
العرش وبينه وبين العرش مسافة وليس بمتمكن على العرش يلزم هذا
فان من الجايز انه كان اسفل من ذلك فيكون المسافة بينه وبين العرش
اقل مما هو الان او اعلى من ذلك فيكون تلك المسافة اكثر وليس حدوث
المحدثات يتعلق بقدر من اقداره اذ لا تعلق للمفعول بقدر الفاعل وعظمه
وصغره ولا دلالة فيه على ذلك فاذا اختصاصه بهذا القدر مع جواز غيره
لن يكون الا بتخصيص مخصص وما تعلق ثبوته باثبات غيره اياه كان محدثا
والقول بحدوث القديم محال ولو لم يلزم هذا احد ونه لم يلزم بمثله
حدوث العالم بل يثبت قدمه والقول به محال والله الموفق ولانه تعالى
شيء واحد والواحد لا يتمكن الا في واحد فلو كان في مكان لكان في جزء
واحد فيكون مثلا لذلك الجزء على ما مر فيكون هو تعالى على قدر جزء لا يتجزى[7]
من العرش لا يكون عرشا وبطل قولهم ايضا انه فوق العالم لان الجزء الذي
لا يتجزى لا يلاقي كل العالم فلا وجه الى القول بكونه فوق العالم واراد بعض
الكرامية الانفصال عن هذا الالزام فقالوا انه تعالى مع انه شيء واحد
فهو على جميع اجزاء العرش وانه اختص بذلك لعظمته وهذا هذيان
لا طايل تحته لانهم ان ارادوا به العظمة من حيث ضخامة الجسم وكثرة الاجزا
فهم لا يقولون به مع انا ابطلنا القول به وان ارادوا به العظمة من حيث
الجلال والقدر فالعظمة من هذا الوجه لا يوجب اختصاص الموصوف
بها بامكنة كثيرة فان السلطان وان عظم قدره فيما بين العباد لم يختص
بمكان هو اكثر اجزاء من ذاته فان قالوا لا نريد بالعظمة ما ذكرتم من
الضخامة او جلال القدر بل نريد به انه يلاقي اكثر من واحد مع توحد

[7] وهذا محال وبطل ايضا قولهم انه على العرش لان جزء لا يتجزى ما هو

ذاته

ذاته قيل لهم هذا كلام باطل لانكم تقولون انه مع توحده يلاقي اكثر من واحد لعظمته
ثم تفسرون عظمته وتقولون ان معنى العظمة انه يلاقي اكثر من واحد مع توحده
فيصير حاصل كلامكم انه مع توحده يلاقي اكثر من واحد لانه مع توحده يلاقي اكثر
من واحد وهذا جعل الحكم علة لنفسه ولو جاز ذا الجاز للقايل ان يقول العالم قديم لانه
قديم والعالم صانعان لانهما صانعان وغير ذلك وهذا كله باطل فكذا هذا ثم
يقال لهم لما جاز ان يلاقي ذات واحدة اشيا كثيرة لعظمته لم يلاق جميع
اجزاء العالم فيكون في كل جزء مكان بذاته ويكون تحت العالم كما كان فوقه
وهذا لانه لا تناهي لعظمته فلا يقتصر على ما يحاذي العرش من الاجزاء وهذا
مما لا انفصال لهم عنه والكلام اذا انتهى الى مثل هذه المحالات وافضى
المذهب لصاحبه الى ركوب هذه الترهات فلم يبق لذي لب ريب في بطلانه
وللمنصف تردد في فساده والحمد لله على العصمة ثم نقول لهم لما
جاز ان يكون محدودا بجهة جاز ان يكون محدودا بجميع الجهات اذ لا دليل
يوجب التفرقة بين جهة وجهة اذ لما جاز الاختصاص على هذا القدر من هذه
الجهة جاز على غيرها من الجهات لان جوازه من هذه الجهة دليل جوازه على
القديم فلم يمتنع عنه جميع الجهات واذا جاز هذا ثم جاز ان يلاقيه الاجسام
المحدثة من هذا الجانب جاز ايضا من تلك الجهات فلو جاز ذا لاحاطت به
الاجسام احاطة الحقة باللؤلؤ ثم ما من تدريه ولما يحيط به الا هو وما هو
دونه واصغر منه من جملة الجايز فيؤول الامر الى ان يجوز ان يكون مثل لؤلؤة في
حقة صغيرة ياخذها الانسان بيده ويضعها في صندوقه او في جيبه وكل ذلك
كفر وهذيان نكذا ما ادى اليه وبالله العصمة والنجاة عن كل ضلال وبدعة
وكذا هذا على قول من يقول انه ملاق ساير العرش ولم يفضل منها بل اولى لانه سلم
له الحد والنهاية من الجوانب الاربع حيث زعم انه لا يفضل ساير العرش
والعرش متناهي وكذا يقال لهم ايقدر ان يزيد في العرش من الجوانب كلها
فان قالوا لا فقد عجزوه وان قالوا نعم قيل فاذا زاد فيه صار اصغر من العرش
فهل يقدر ان يعطف ما فضل منه من اجزاء العرش على جوانبه فيحيط به فان قالوا لا

فقد عجزه وان قال نعم فقد اثبت ما الزمناه من جواز احاطة المخلوقات به والله
الموفق وبالوقوف على هذه الجملة ظهر بطلان القول بانه تعالى في مكان دون مكان
او في جهة من الجهات وظهر ايضا بطلان من قال انه تعالى في مكان بذاته لانه يلزمه
انه متبعض متجزي بلا في كل جزء من اجزاء العالم جزء منه ويلزمه ان يكون في
اجواف الحيوانات وابار الكنف ومواضع الاقذار والانتان وهذا كله ظاهر
البطلان وما يقوله المعتزلة وعامة النجارية انه تعالى بكل مكان بمعنى العلم
والقدرة والتدبير دون الذات فهذا منهم خلاف في العبارة واما في
المعنى فقد ساعدونا على استحالة تمكنه في الامكنة ونحن ساعدناهم انه عالم
بالامكنة كلها وكلها تحت تدبيره غير ان بهم غنية عن اطلاق هذه العبارة
الوحشة في هذا المراد وكان الذي اضطرهم الى اطلاق هذه العبارة التي
ظاهرها يوجب ما هو كفر وضلال واي ضرورة دعتهم الى ذلك ولم يرد
به نص لا في الكتاب ولا في الاحاديث المشهورة فان الواجب علينا
عند انعدام النص صيانة هذا المعنى عن هذا اللفظ الوحش وبالله
النجاة والمعونة فاما ما ذهب اليه الخصوم من الشبهات العقلية فنقول
وبالله التوفيق اما حل الشبهة الاولى وهي ان الموجودين القايمين بالذات
لا يخلوان من ان يكون كل واحد منهما بجهة من صاحبه فنقول وبالله التوفيق
الموجودان القايمان بالذات كل واحد منهما في الشاهد يجوز ان يكون فوق
صاحبه والاخر تحته اتجوزون هذا في الغايب فان قالوا نعم تركوا مذهبهم
فانهم لا يجوزون ان يكون الباري جل وعلا تحت العالم وان قالوا لا ابطلوا
دليلهم فان قالوا انما لم نجوز هذا في الغايب لان جهة تحت جهة ذم ونقيصة
والباري جل وعلا منزه عن النقايص واوصاف الذم قيل لهم فاذا اثبتم التفرقة
بين الشاهد والغايب عند وجود دليل التفرقة حيث لم تجوزوا ان يكون
الغايب بجهة تحت وان كان ذلك في الشاهد جايزا لثبوت دليل التفرقة
وهو استحالة النقيصة وصفا لازم على الغايب وجواز ذلك على الشاهد
فلم قلتم ان دليل التفرقة فيما نحن فيه لم يوجد بل وجد لما مر انه يوجب الحدوث

وهو

وهو ممتنع على الغايب جايز بل واجب على الشاهد ثم نقول لهم كون جهة تحت
جهة ذم ونقيصة غير مسلمة اذ لا نقيصة في ذلك ولا رفعة في علو المكان
اذ كم من حارس فوق السطح والامير في البيت وطليعة على ما ارتفع من
الاماكن والسلطان فيما انهبط من الامكنة ثم نقول ان كل قايم بالذات في
الشاهد جوهر وكل جوهر قايم بالذات افتستدلون بذلك على ان الغايب
جوهر فان قالوا نعم فقد تركوا مذهبهم ووافقوا النصارى وان قالوا
لا انتقضوا دليلهم ثم نقول لهم انما تجب التعدية من الشاهد الى الغايب
اذا تعلق احد الامرين بالاخر تعلق العلة بالمعلول كما في العلم والعالم
والحركة والمتحرك وذلك مما لا يقتصر على مجرد الوجود بل يشترط فيه
زيادة شرط وهو ان يستحيل اضافته الى غيره الا ترى ان العالم كما لا ينفك
عن العلم والعلم عن العالم يستحيل اضافة كونه عالما الى شيء وراء العلم فعلم
انه كان عالما لانه له علما فوجبت التعدية الى الغايب والجوهرية مع القيام
بالذات ان كانا لا ينفكان في الشاهد ولكن لما لم يكن جوهرا لقيامه بالذات
بل لكونه اصلا يتركب منه الجسم لم تجب تعدية كونه جوهرا بتعدي كونه قايما
بالذات فاذا كان الامر كذلك فلم قلتم انهما كانا في الشاهد موجودين قايمين
بالذات لان كل واحد منهما بجهة صاحبه او كان كل واحد منهما بجهة صاحبه
لانهما موجودان قايمان بالذات ثم نقول لهم لو كانا موجودين قايمين بالذات
لان كل واحد منهما بجهة صاحبه لكان الموجود القايم بالذات بالجهة وان لم
يكن معه غيره ولكان الباري في الازل بجهة لانه كان موجودا قايما بالذات
وهذا محال اذ الجهة لا تثبت الا باعتبار غير الا ترى ان الجهات كلها
محصورة على الست وهي فوق وتحت وخلف وقدام وعن يمين وعن
يسار وكل جهة منها لن يتصور ثبوتها الا بمقابلة غيرها والكل يتركب
من المفرد فاذا كان كل فرد من الجهات لن يتصور ثبوتها الا بين اثنين فكان
حكم كلية الجهات كذلك لما مر من حصول المعرفة بالكليات بوساطة الجزويات
واذا كان الامر كذلك كان تعليق الجهة بالوجود والقيام بالذات مع ان كل

واحد منهما يثبت باعتبار النفس دون الغير والجهة لا تثبت الا باعتبار الغير جهلا
بالحقائق ثم يقال لهم انزعمون ان القايمين بالذات يكون كل واحد منهما بجهة
صاحبه على الاطلاق ام بشريطة كون كل واحد منهما محدودا متناهيا فان قالوا
على الاطلاق فلا نسلم وما استدلوا به من الشاهد فهما محدودان متناهيان
وان قالوا انتول ذلك بشريطة كون كل واحد منهما محدودا ومتناهيا فمسلم
ولكن لم قلتم ان البارى جل وعلا محدود متناهى ثم انا قد اقمنا الدلالة على
استحالة كونه محدودا متناهيا واما الشبهة الثانية التى تعلقوا بها انه
تعالى كان ولا عالم ثم خلقه اخلقه فى ذاته ام خارج ذاته وكيفما كان
فقد تحققت الجهة فنقول والله الموفق ان هذا شىء بنيتم على ما تضمرون
من عقيدتكم الفاسدة انه تعالى متبعض متجزى وان كنتم تتبرأون منه عند
قيام الدلالة على بطلان تلك المقالة فتزعمون انا نعنى بالجسم القايم بالذات
وهذه المسئلة بنفس المقالة وما تمسكون به من الدلالة تهتك عليكم ما استلتم
من استادكم ويبدى عن مكنون اسراركم اما بنفس المقالة فلان شغل جميع العرش
مع عظمته لن يكون الا بمتبعض متجزى على ما قررناه واما بالدلالة فلان الداخل
والخارج لن يكون الا لما هو متبعض متجزى وقيام الدلالة وانضمام ظاهر اجماعكم
على بطلان ذلك يغنينا عن الاطالة فى افساد هذه الشبهة والله الموفق وربما
يقلبون هذا الكلام فيقولون بانه تعالى لما كان موجودا اما ان يكون داخل العالم
واما ان يكون خارج العالم وليس بداخل فيه لم يكن خارجا منه وهذا يوجب
كونه بجهة منه والجواب عن هذا على نحو ما اجبنا عن الشبهة المتقدمة
ان الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم المتبعض المتجزى فاما ما لا تبعض
له ولا تجزى فلا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا الا ترى ان العرض القايم بجوهر
لا يوصف لا يوصف بكونه داخلا فيه ولا خارجا منه فكذا القديم لما لم يكن جسما
لا يوصف بذلك فكان هذا الكلام ايضا مبنيا على ما يضمرون من عقيدتهم
الفاسدة وكذا الجواب عما يتعلق به بعضهم انه تعالى لما كان موجودا اما
ان يكون مماسا للعالم او مباينا منه وايما كان ففيه اثبات الجهة ان ما ذكرتم

وصف

وصف الجسم وقد قامت الدلالة على بطلان كونه جسما الا ترى ان العرض
لا يوصف بكونه مماسا للجوهر ولا مباينا له وهذا كله لبيان ان ما يزعمون
ليس من لواحق الوجود بل من لواحق التبعض والتجزى والتناهى وهى كلها
محال على القديم والله الموفق ن واما حل الشبهة الثالثة وهو ان الموجودين
لا يعقلان موجودين الا وان يكون احدهما بجهة صاحبه او بحيث هو قلنا
هذا منكم تقسيم للموجودين وليس من ضرورة الوجود احد الامرين لانهما
ان كانا موجودين لان احدهما بجهة صاحبه ينبغى ان لا يكون الجوهر وما قام به
من العرض موجودين لان احدهما ليس بجهة صاحبه وان كانا موجودين لان
احدهما بجنب صاحبه ينبغى ان لا يكون الجوهران موجودين لان احدهما ليس
بجنب صاحبه وتدبر ما يوجب بطلان هذا فى ابطال قول النصارى ان
الموجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون جسما واما ان يكون عرضا
والبارى جل وعلا ليس بجسم ولا عرض فثبت انه جوهر واما ان يكون جسما
واما ان يكون عرضا فان بطل ذاك بطل هذا وان صح هذا صح ذاك بل كلا
الامرين باطل لما مر والله الموفق ه وما يزعمون انه لا عدم اشد تحقيقا
من نفى المذكور من الجهات الست وما لا جهة له لا يتصور وجوده فنقول
ذكر ابو اسحاق الاسفراينى ان السلطان يعنى به السلطان محمود بن سبكتكين
قبل هذا السؤال من التوم والقاه على ابن فورك قال كتب به ابن
فورك الى ولم يكتب بماذا اجاب ثم اشتغل ابو اسحاق بالجواب
ولم يات بما هو انفصال عن هذا السؤال بل اتى بما هو ابتداء دليل فى المسئلة
من انه لو كان بجهة لكان محدودا او ما جاز عليه التحديد جاز الانقسام
والتجزى ولان ما جاز عليه الجهة جاز الوصل والتركيب وهو ان يتصل
به الاجسام وذا باطل بالاجماع ولانه لو جازت عليه الجهة لجازت احاطة
الاجسام به على نحو ما قررنا وهذا كله ابتداء الدليل وليس بدفع للسؤال
وللكرامى ان يقول ان كان ما ذكرت من الادلة يوجب بطلان القول
بالجهة لما فى اثباتها من اثبات امارات الحدث فما ذكرت من الدليل يوجب

القول بالجهة لما في الامتناع عن القول به اثبات عدمه وكما لا يجوز اثبات حدوث
ما ثبت قدمه بالدليل لا يجوز نفي ما ثبت وجوده بالدليل وحل هذا الاشكال ان يقال
ان النفي عن الجهات كلها يوجب عدم ما هو بجهة من النافي ام عدم ما ليس بجهة
منه فان قال عدم ما هو بجهة منه قلنا نعم لكن لم قلتم ان الباري بجهة من النافي
فان قال لانه لو لم يكن بجهة منه لكان معدوما فقد عاد الى ما تقدم من الشبهة
وقد فرغنا بحمد الله تعالى عن حلها وان قال النفي عن الجهات يوجب عدم
ما ليس بجهة فقد احال لان ذلك لا يوجب عدم النافي وما قام به من الاعراض
لما لم يكن بجهة من نفسه فكذا لا يوجب عدم الباري لانه ليس بجهة من النافي
فان قالوا اذا لم يكن بجهة منه ولا قايما به يكون معدوما فقد عادوا الى الشبهة
الثالثة وقد فرغنا عن حلها بتوفيق الله تعالى والاصل في هذا ان ثبوت
الصانع جل وعلا وقدمه علم بما لا مدفع له من الدليل ولا مجال للريب فيه فقلنا
بثبوته وقدمه وعرفنا استحالة ثبوت امارات الحدث في القديم فنفينا ذلك
عنه لما في اثباتها من اثبات حدوث القديم او بطلان دلايل الحدث على ما مر
وليس من ضرورة الوجود اثبات الجهة لان نفسي وما قام بها من الاعراض ليست
في جهة مني موجودة وما كان مني بجهة ليس بقايم بي وهو موجود وكذا ليس
من ضرورة الوجود ان يكون فوقي لوجود ما ليس فوقي ولا ان يكون تحتي
لوجود ما ليس تحتي وكذا قدامي وخلفي وعن يميني وعن يساري واذا
ثبت هذا في كل جهة على التعيين ثبت في الجهات كلها اذ هي متركبة من الاجزاء
فاذا ليس من ضرورة الوجود ان يكون مني بجهة لوجود ما ليس مني بجهة ولا
ان يكون قايما بي لوجود ما ليس بقايم وظهر ان قيام الشيء بي وكونه بجهة مني
ليسا من لواحق الوجود وضروراته على ما قررنا هذا الكلام في نفي كونه
تعالى عرضا او جوهرا او جسما وخروج الموجود عن هذه المعاني كلها
معقول لما بينا من الدليل ان ليس من ضرورة الوجود ثبوت معنى من هذه
المعاني كلها لما مر من ثبوت موجود ليس فيه كل معنى من هذه المعاني على
التعيين غير انه ليس بموهوم لما لم يحس موجود يعري عن هذه المعاني كلها

اذ ما يشاهد من المحسوسات كلها محدثة وارتفاع دلالة الحدث عن المحدث
محال وفي الغايب الامر بخلافه وليس من ضرورة الارتفاع عن الوهم العدم
لما ثبت من الدلايل العقلية على الحدوث وظهور التفرقة بين المعقول
والموهوم على ما تقدم ذكره على وجه لا يبقى للمنصف فيه ريبة فان الله تعالى
اثبت في نفس كل عاقل معاني خارجة عن الوهم لخروجها عن درك الحواس ونعلم
وجودها على وجه لم يكن للشك فيه مدخل لثبوت اثارها كالعقل والروح والبصر
والسمع والشم فان ثبوت هذه المعاني متحقق والاوهام عن الاحاطة بماهيتها قاصرة
لخروجها عن الحواس المودية صور محسوساتها الى الفكرة فيصير ذلك حجة على كل من
انكر الصانع مع ظهور الايات الدالة عليه لخروجه عن التصور في الوهم ويعلم ان
لا مدخل للوهم في معرفة ثبوت الاشياء الغايبة عن الحواس ومن اراد الوصول
الى ذلك بالوهم ونفى ما لم يتصوره مع ظهور ايات ثبوته فقد عطل الدليل القاطع
لانعدام ما ليس بصالح دليلا فيصير كمن انكر وجود البياض في جسم مع معاينته
ذلك لانعدام الاستدراك ذلك بالسمع وجهالة من هذا فعله لا تخفى على الناس
فكذا هذا اذ لا فرق بين من انكر الشيء لخروجه عن الوهم وبين من جعل خروج
الشيء عن الوهم دليلا للعدم لما فيهما جميعا من نفي ثبوت الشيء ووجوده على الوهم
وخروج الموجود عن جميع امارات الحدث غير موهوم لما لم نعاين موجودا
ليس بمحدث واثبات امارات الحدث في القديم محال ونفيها عن القديم
اخراجه عن الوهم وخروجه عن الوهم لا يلحق بالعدم فاذا لا وجود للقديم
فصارت المجسمة والقايلون بالجهة والجاعلون ما لا يجوز عليه الجهة
متحيزا للعدم قايلين بعدم القديم فضاهوا الدهرية في نفي الصانع الذي
ليس فيه شيء من امارات الحدث وشاركوهم باثبات قدم من هو متمكن في المكان
او متحيز الى جهة في اثبات قدم من تحققت امارات حدوثه وباثبات القدم
للعالم نفي الصانع فاذا عند الوقوف على هذه الحقايق علم انهم هم النافون
للصانع في الحقيقة دون من اثبته ونفى عنه الجهة والتمكن الذين هما من امارات
الحدث والله الموفق وهذا هو الجواب عن قولهم ان الناس يجعلون

على العلو بانه تعالى في جهة العلو حتى انهم لو تركوا وما هم عليه جبلوا لاعتقدوا
ان صانعهم في جهة العلو فانا نقول لهم ان عنيت بهذا من لم يروض عقله بالتدبر
والتفكر ولم يتمهر في معرفة الحقايق بادمان النظر والتامل فمسلم انه بقواه
يعتقد ان صانعه جهة منه لما انه لا يعرف ان التحيز بجهة من امارات الحدوث
وهي منفية عن القديم ولما يرى ان ما ليس بقايم به يكون منه بجهة ثم يرى
صفا الاجرام العلوية وشرف الاجسام النيرة في الحس فظن جهلا منه انه
تعالى لا بد من كونه بتلك الجهة منه لخروج ما ليس بقايم به ولا جهة منه عن الوهم
وفضيلة تلك الجهة على ساير الجهات عنده وان عنيت به الحذاق من العلماء العارفين
بالفرق بين الجايز والممتنع والممكن والمحال فغير مسلم اذ هولا يبنون الامر على
الدليل دون الوهم وقد قام الدليل عندهم على استحالة كونه تعالى في جهة والله
الموفق وتعلقهم في الاجماع برفع الايدي الى السما عند المناجاة والدعا باطل
لما ليس في ذلك كونه تعالى في تلك الجهة هذا كما انهم امروا بالتوجه في الصلاة
الى الكعبة وليس هو في الكعبة وامروا برد ابصارهم الى مواضع سجودهم حالة
القيام في الصلاة الى الكعبة بعد نزول قوله تعالى قد افلح المومنون الذين هم
في صلاتهم خاشعون بعد ما كانوا يصلون شاخصة ابصارهم نحو السما وليس هو
في الارض وكذا حالة السجود امروا بوضع الوجوه على الارض وليس هو تعالى تحت
الارض فكذا هذا وكذا المتحري يصلي الى المشرق واليمن والشام وليس هو
تعالى في هذه الجهات ثم هو تعبد كما في هذه المواضع ويحتمل انه تعالى امر بالتوجه
الى هذه المواضع المختلفة عند اختلاف الاحوال ليندفع وهم تحيزه في جهة
ويصير ذلك دليلا لمن عرفه انه ليس بجهة منا وقيل ان العرش جعل قبلة
للقلوب عند الدعا كما جعلت القبلة قبلة للابدان في حالة الصلاة واستعمال
لفظ الانزال والتنزيل منصرف الى الاتي بالقران فاما القران فلا يوصف
بالانتقال من مكان الى مكان والاتي به وهو جبريل عليه السلام كان ينزل من جهة
العلو لما ان مقامه كان بتلك الجهة والله الموفق فاما تعلقهم بتلك الايات
فنقول في ذلك انا تمسكنا بالاية المحكمة التي لا تحتمل التاويل وبالدلايل العقلية التي

لاحتمال

لا احتمال فيها ان تمكنه في مكان مخصوص او الامكنة كلها محال فلا يجوز ابطال هذه الدلايل
بما تلوا من الايات المحتملة ضروبا من التاويلات بل يجب حملها على ما يوافق الدلايل
المحكمة دفعا للتناقض عن دلايل الحكيم الخبير جلت اسماوه تحقق هذا ان حمل الايات
على ظواهرها والامتناع عن صرفها الى ما يحتمله من التاويل يوجب تناقضا فاحشا
في كتاب الله تعالى وبنفيه استدل الله تعالى على ان القران من عنده بقوله ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وبيانه انه تعالى قال في اية الرحمن
على العرش استوى وقال في اخرى اامنتم من في السماء وقال في اخرى الا انه بكل
شي محيط ثم لا وجه الى القول بانه على العرش وانه في السما وانه بالمشرق عند
المتناجين به وبالمغرب والروم والزنج والهند والعراق بل في كل بلدة وقرية
في حالة واحدة عند المتناجين في هذه الامكنة في ساعة ولا في ساعات
بالتحول والتنقل لاستحالة الحركة عليه وانه بالمرصاد وانه محيط بكل شي من
جوانبه الاربع فيصير كالحقة لكل شي لما في كون شي واحد في الامكنة الكثيرة
من الامتناع وليس من يجري بعض هذه الايات على الظاهر ويصرف ما وراء
ذلك الى ما عنده من التاويل باولى من صاحبه الذي يرى في تعيين المكان
خلاف رايه فاذا ظهرت صحة ما ادعينا من تعذر حمل الايات على الظواهر
ووجوب الصرف الى ما يصح من التاويلات ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا رحمهم
الله منهم من قال في هذه الايات انها متشابه يعتقد فيها ان لا وجه لاجرايها
على ظواهرها ونومن بتنزيلها ولا نشتغل بتاويلها ونعتقد ان ما اراد الله
تعالى بها وهو لا يطلقون ما ورد به الشرع فيقولون الرحمن على
العرش استوى ويقولون انه تعالى القاهر فوق عباده وكذا كل اية في هذا
وما يروى عن السلف من الفاظ يوهم ظاهرها اثبات الجهة والمكان فهو
محمول على هذا وبين السلف اختلاف في الالفاظ التي يطلقون فيها كل ذلك اختلاف
منهم في العبارة مع اتفاقهم في المعنى انه تعالى ليس بمتمكن في مكان ولا متحيز
بجهة ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الايات معاني مختلفة سوى ظاهرها ويقولون
نعلم ان المراد بعض ما تحتملها الالفاظ من المعاني التي لا تكون منافية للتوحيد

حق صح

وَالقدم ولا يقطعون على مراد الله تعالى لانعدام دليل يوجب القطع على المراد
وتعيين بعض المعاني ثم العرش يذكر ويراد به السرير المحفوف بالملائكة الذي
هو اعظم المخلوقات وهو ظاهر في الشريعة ويذكر ويراد به الملك قال
الشاعر اذا ما بنوا مروان ذلت عروشهم واودوا كما اودت اياد وحمير
... وقال زهير تداركتما عبسا وقد ثل عرشها وذبيان اذ ذلت باقدامها
النعل اي زال ملكهم وقال النابغة عروش تفانوا بعد عز وامنة هووا
بعد ما نالوا السلامة والغنى والاستوا يذكر ويراد به الاستقرار كقوله
تعالى واستوت على الجودي ويذكر ويراد به الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج
ويذكر ويراد به التمام على ما قال الله تعالى فلما بلغ اشده واستوى ويذكر
ويراد به الاستيلاء كما يقال استوى فلان على بلدة كذا قال الشاعر
في بشر بن مروان قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق
وقال اخر اذكر بلائنا بصفين ونصرتنا حتى استوى لابيك الملك في عدن
اي ثبت له الملك ويذكر ويراد به الارتفاع والعلو كما قال فاذا استويت
انت ومن معك على الفلك وهذا النوع ينقسم الى قسمين يذكر ويراد به
العلو من حيث المكان ويذكر ويراد به العلو من حيث الرتبة فعلى هذا
يحتمل ان يكون المراد منه استولى على العرش الذي هو اعظم المخلوقات
وتخصيصه بالذكر كان تشريفا له اذ اضافة حرويه الاشياء الى الله
تعالى للتعظيم ذلك كما قال ناقة الله وان المساجد لله وانه لما قام عبد الله
وغيره او كان لدلالة ان ما دونه مستولى عليه بالاستيلاء عليه كما يقال فلان
امير هذه البلدة وان كان اميرا لها دون قراها قال الله تعالى وهو رب
العرش العظيم وان كان ربا لكل شيء وهذا كله ظاهر وتزييف الاشعرية
هذا التاويل لمكان ان الاستيلا يكون بعد الضعف وهذا لا يتصور في
الله تعالى ونسبتهم هذا التاويل الى المعتزلة ليس بشيء لان اصحابنا
اولوا هذا التاويل ولم يختص به المعتزلة وكون الاستيلا ان كان في
الشاهد عقيب الضعف ولكن لم يكن هذا عبارة عن استيلاء عن ضعف

في

مثله
هلكوا
فرو ارسله

في اللغة بل ذلك يثبت على وفاق العادة كما يقال علم فلان وكان ذلك في
المخلوق بعد الجهل ويقال قدر وكان ذلك بعد العجز وهذا الاطلاق جائز
في الله تعالى على ارادة تحقق العلم والقدرة بدون سابقة الجهل والعجز
فكذا على ان اللفظ الموضوع لمعنيين يستحيل احدهما على الله تعالى ولا يستحيل
الاخر يفهم منه اذا اضيف الى الله تعالى ما لا يستحيل عليه دون ما يستحيل
عليه كلفظ العجب فان العجب في اللغة عبارة عن استحسان الشيء مع الجهل
بسببه فاذا اضيف الى الله تعالى في مثل قوله بل عجبت ويسخرون في قراءة
من قراء بضم التاء يفهم منه الاستحسان بحسب مقتضى اللفظ الذي ما وضع
للضعف لنفاذ السلطان والتصرف وتثبت فيه سابقة الضعف لا بدلالة
اللغة بل بوفق العادة لان لا يفهم منه ما يستحيل على الله تعالى او لى او لى والله
الموفق وان لو اريد بالعرش الملك لكان الاستوا عبارة عن التمام اي تمام
المملوك كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان الله تعالى خلق العالم في ستة
ايام ثم خلق البشر في اليوم السابع فبهم التمام اذ خلق لهم كل شيء وقد بالغ ائمة
اهل السنة والجماعة في بيان ما يحتمل هذه الايات من التاويلات التي
لا تنافي التوحيد والقدم اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل اذ في هذا
القدر كفاية لمن نصح نفسه وبالله الرشاد وقالوا في قوله وهو الذي في السماء
اله اراد ثبوت الوهيته في السماء لا ثبوت ذاته كما يقال فلان امير في
بخارا وسمرقند ويراد به ان امارته وسلطانه فيهما لا ذاته وكذا هذا في قوله
وهو الله في السموات وفي الارض اي الوهيته فيهما لا ذاته وكذا قالوا في
قوله تعالى اامنتم من في السماء اي في السماء الوهيته الا انها اضمرت
لدلالة ما سبق من الايات وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم اي يعلم
ذلك ولا يخفى عليه وقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد اي بالسلطان
والقدرة وقوله فوق كل شيء اي بالقهر على ما قال وهو القاهر فوق عباده
وقالوا في تعلقهم بقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب الاية ان الله تعالى
جعل ديوان اعمال العباد في السماء والحفظة من الملائكة فيها فيكون ما رفع

بل وضع

البلا الكفاية

هناك رفعنا اليه لانه امر بذلك كما قال ابراهيم عليه السلام اني ذاهب
الى ربي اي الموضع الذي امرني ربي ان اذهب اليه وكما قال ومن يخرج من
بيته مهاجرا الى الله والله الموفق وقال لو اني تعلقهم بقوله ان الذين
عند ربك يعني الملايكة ان المراد منه قرب المنزلة لا المكان كما قال في
حق موسى عليه السلام وكان عند الله وجيها وقال ان الدين عند الله الاسلام
اي هو الدين الحق الذي له منزلة عند الله تعالى من الاديان والله الموفق وبعد
فان كل لفظ اضيف الى شي يفهم منه ما يجوز على ذلك الشي ولا يستحيل عليه ولا يفهم
منه ما يستحيل عليه الا ترى ان الرجل اذا قال اتاني زيد يفهم منه الانتقال
من مكان الى مكان لان زيدا جسم ويجوز عليه ذلك فاذا قال اتاني خبر فلان
لا يفهم منه الانتقال من مكان الى مكان لان ذلك مما يستحيل على الخبر فيفهم
منه الظهور واذا ثبت هذا فلا يجوز ان يفهم مما اضيف من الالفاظ الى الله
تعالى ما يستحيل عليه بل يجب صرفه الى ما لا يستحيل عليه او تفويض المراد اليه
والايمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب شيا من امارات
الحدث فيه والله الموفق وللمتكلمين في تاويل هذه الايات كلام كثير
وصنفوا في ذلك كتبا على حده الا انا اقتصرنا على هذا القدر لحصول المقصود
ومن اراد الزيادة على ذلك فلينظر في تلك الكتب والله الهادي

الكلام في اثبات صفات الله تعالى

واذا ثبت ان صانع العالم قديم ومن شرط القدم التبري عن النقايص
ثبت انه حي قادر سميع بصير عالم اذ لو لم يكن كذلك لكان موصوفا بالموت
والعجز والجهل والصم والعمى اذ هذه الصفات متعاقبة لتلك الصفات
فلو لم تكن هذه الصفات ثابتة لثبت ما يعاقبها وهي صفات نقص ومن
شرط القدم الكمال فدل انه موصوف بما بينا لضرورة انتفا اضدادها
التي هي من سمات الحدث لكونها نقايص واذا ثبت ايضا انه هو المخترع
لهذا العالم مع اختلاف انواعه وهو الخالق له على ما هو عليه من الاحكام والاتقان
وبديع الصنعة وعجيب النظم والترتيب وتركيب الافلاك وما فيها من الكواكب

السايرة وما نرى من البدايع في ابدان الحيوانات من الحياة والتمييز والاهتدا
الى اجتلاب المنافع واتقا المضار وما فيها من الحواس وما في الاجسام الجمادية
من البدايع والخاصيات التي اودعت فيها على وجه لو تامل ذو البصيرة
الموصوف بدقة الفكرة وحدة الخاطر ورجاحة العقل وكمال الذهن
وقوة التمييز جميع عمره فيها لما وقف على كنهها بل على جزء من الف جزء مما
فيها من اثار كمال الحكمة ولطف التدبير ثبت انه حي قادر سميع بصير والفعل
المحكم المتقن الخارج على النظام والترتيب المودع فيه بدايع المعاني ولطايف
الخاصيات لن يتاتى الا من حي قادر عالم سميع بصير ويجري العلم بذلك
مجرى الاوايل البديهية حتى ان العقلا باسرهم ينسبون من يضيف نسج
الديباج المنقوشة وتحصيل التصاوير المونقة وبنا القصور العالية
واتخاذ السفن الجارية ونجر الخشب المنجورة على اعتدال الانتظام واستيفا
ما هو النهاية في الكمال والتمام الى ميت عاجز جاهل اما الى الحماقة والعناد
واما الى العناد والمكابرة لا يتحرك لهم في ذلك ريب ولا يتخايل لهم فيه
شبهة او شك وحاصل هذا كله انا عرفنا ثبوت هذه الصفات كلها بمعرفتنا
بتعاقب اضدادها التي هي في انفسها نقايص اياها ومعرفتنا باستحالة ثبوت
النقايص في القديم فعرفنا ثبوت هذه الصفات التي هي من صفات الكمال
ضرورة انتفاء النقايص عن القديم وعرف ايضا ثبوت بعض هذه
الصفات وهي القدرة والعلم بدلالة المحدثات عليه اذ لا فعل يتاتى
بدون القدرة ولا احكام يحصل بدون العلم وعرف ثبوت الحياة ايضا
عند بعض اصحابنا بدلالة المحدثات عليها اذ احكام الفعل كما لا يتصور
الا من قادر عالم لا يتصور الا من حي لحقيقة ان الحياة لذات ما لا يعرف
في الشاهد الا بوجود الافعال الاختيارية وعند وجودها يقع التيقن
بثبوت الحياة بحيث لا مجال للريب في ذلك ويعد الشاك فيه متجاهلا
وكما يستدل بالفعل المحكم المتقن على كون الفاعل قادرا عالما يستدل به
على كونه حيا في فطر العقول امتناع القول بوجود ذلك الا من حي على ما ذكرنا

لا يتخالج م

ان ثبوتها من شرائط القدم وهذه
الطريقة جارية في هذه الصفات
كلها وعرفنا صح

وعند بعض اصحابنا كانت الحيوة من مدلولات العلم والقدرة لا من مدلولات
الفعل بل الفعل يدل على علم الفاعل وقدرته ويستحيل ثبوتهما بدون الحياة
اذ الحيوة شرط ثبوتهما ودليل استحالة ثبوتهما بدون الحيوة اذ الموت والجمادية
يضادان العلم والقدرة اذ العقول السليمة كما تابي قبول قول من اخبر
عن اجتماع الموت والحياة والسواد والبياض والحركة والسكون تابي
قبول قول من يجوز ثبوت العلم والقدرة للميت وتعرف امتناع اجتماعهما
مع الموت كما يعرف امتناع اجتماع الحيوة والموت ولا تفرق بينهما ولو جاز ذا
لجاز الاول ولو امتنع الاول لامتنع هذا لانعدام ما يوجب التفرقة
بين الامرين في العقول الصحيحة السليمة تحقيقه ان ذلك لو جاز لجاز
ان يكون كل ديباج نفيس وكل صورة مونقة وكل قصر عالٍ في العالم كانت
حاصلة من فعل الجمادات والموتى ولعل كل تصنيف دقيق من العلوم
كان من عمل الموتى والجمادات ولعل صخورا لعراق دجلة وانجادها
تريد مقاتلة ما يجانسها من ذلك بخراسان وما وراء النهر فتجر العساكر وتضرب
الطبول وتنفخ في البوقات ويقاتلون مقاتلة عظيمة وتجويز هذا كله
هذيان وخروج عن قضية المعقول والتحاق بالمتجاهلة عرف بهذا
بطلان قول ابي الحسين الصالحي ان الحياة ليست بشرط للقدرة والعلم
ويجوز وجودهما في الموتى والاجسام المواتية وكذا السمع والبصر
وبطلان قول الكرامية حيث يجوزون هذا كله الا القدرة فانها لا تجامع
الموت عندهم فاما ما وراء القدرة فيجوز اجتماعها مع الموت عندهم فاذا طولبوا
بالفرق زعموا ان القدرة هي من جملة الحيوة فاما العلم وما وراء ذلك من الصفات
فليست من جملتها قيل لهم وبم تنفصلون ممن عكس عليكم فادعى ان العلم
والسمع والبصر من جملة الحيوة والقدرة ليست كذلك ثم نقول لهم لو كان الامر
على ما تزعمون لكانت القدرة لا تفارق الحياة ولا يجامعها العجز الذي هو
ضد القدرة وحيث كان الامر بخلافه دل على بطلان هذه المقالة
تحقيقه ان القدرة لو كانت من جملة الحياة لكان ضدها الموت لا العجز

ولو

ولو جاز اجتماع العجز والحياة لجاز اجتماع الموت والحياة لان الموت كما يضاد
الحيوة يضاد القدرة التي هي من جملة الحياة وحيث لم يكن كذلك دل
ان هذا القول باطل وما يذكره الصالحي من الشبهة ان الاصل ان ما ضاد
شيئا ضاد ضده وما لم يضاد ضد شيء لا يضاد ذلك الشيء فان السواد
لما كان يضاد البياض يضاد ما هو ضد البياض من الحمرة والصفرة والخضرة
وغيرها والحركة لما لم تكن مضادة للحيوة لم يكن مضادة للموت واذا كان الاصل
هذا ثم راينا ان العلم والقدرة لا يضادان الحياة فلا يضادان الموت
ايضا وعند ارتفاع المضادة جاز الاجتماع كلام باطل متناقض لان الشيء لو
كان يجب ان يضاد ما هو ضد ضده لكان ينبغي ان يكون الشيء مضادا لنفسه.. لانه ضد هذه الذي ضاده واول العقول
ظاهر الفساد ويقال له بم تنفصل عمن يقول تقرر في اوائل العقول
يضاد العلم والموت حسب تقرر تضاد الحيرة والموت ولو جاز لك
ان تقول هذا جاز لغيرك ان تقول ان الحيرة ليست بمضادة للموت
اذ لو كانت مضادة للموت لتضادت ما هو ضد الموت وهو العلم واذا
لم يضاد ما هو ضد الموت لا يضاد الموت ايضا وهذا افاسد نكذا
الاول ولو قال اعلم بالضرورة ان الحياة والموت يتضادان
قيل يعلم خصومك بالضرورة ان العلم والموت يتضادان وكذا القدرة
والموت فانفصل عنهم ويقال له استدلالك بجواز اجتماع العلم
والحياة وكذا القدرة والحيوة على جواز اجتماعهما مع الموت باطل اذ ليس
كل ما يجوز وجوده مع شيء يجوز وجوده مع ضده فان العلم بان الجسم اسود
والاخبار عن ذلك جائز الوجود في حال وجود السواد وليس بجايز الوجود
في حال وجود البياض الذي هو ضد السواد وكذا ما يقوله الصالحي ان
القدرة والعلم لو لم يصح وجودهما في غير الحي لكان الله تعالى اذا
اراد خلق القدرة او العلم في شيء لما قدر عليه ما لم يخلق فيه الحيوة
فيصير عاجزا عنه وتحتاج الى خلق الحيرة او لا فيصير ذلك كالالة له
وهذا الكلام باطل فاسد فان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على خلق الجوهر

هذا الكلام

لكون الشيء مضادا لنفسه صح

متعريا عن العرض ولا خلق العرض لا في الجوهر ولا على خلق مماسه في
جسم بدون خلق مماسه اخرى في جسم اخر لاستحالة ان يماس جسم
ما لا يماسه وكذا الاجتماع والافتراق لاستحالة اجتماع الشيء مع
ما يفارقه ومفارقته لما يجامعه وهذا كله محال فكذا الاول
وكذا يقال كما ان الله تعالى لا يستغني بشيء لا يمنعه ايضا شيء
وينبغي ان يقال انه تعالى لو خلق في محل سكونا لكان قادرا ان يخلق في
محل السكون الحركة ويجوز ان يخلق فيصير الجسم متحركا ساكنا في حالة
واحدة وكذا في جميع المتضادات وحيث كان هذا مستحيلا دل ان
الاخر مستحيل وما هذه المسئلة لا بعد سفا ولا احتياجا ولا استعانة
والله الموفق ثم ان الله تعالى اذا اراد تخليق عرض في محل لا يخلق
فيه شيا من اضداده كما لو اراد ان يخلق في جسم بياضا لا يخلق فيه
شيئا من الالوان المضادة للبياض واذا اراد خلق علم لا يخلق فيه
الجهل ولا الموت اذ هما يضادانه ولا يعري القايم بالذات عن الموت
او الحيوة جميعا معا فيخلق فيه الحيوة فيندفع بها الموت الذي هو ضد العلم
فيخلق فيه العلم عند خلو المحل عما يضاد العلم وكذا في القدرة والسمع والبصر
واذا عرف هذا فكان العلم والقدرة على هذا المذهب ثابتين بدلالة
العالم والحيوة ثابتة بدلالة ما هو مثل لو الها لم وكن يندفع بهذا اجواز
عذاب القبر على ما نبين اذا انتهينا الى تلك المسئلة ان شاء الله تعالى
والله الموفق واذا عرف انه تعالى حي عالم قادر سميع بصير فنقول
انه يجوز ان يوصف بها فيقال هو حي قادر عالم سميع بصير وزعم بعض
المنتسبين الى الفلسفة ان كل اسم يجوز اطلاقه على المحدث لا يجوز اطلاقه
على الله تعالى لانه يوجب التشابه وتبعهم على هذا الراي الفسقة الباطنية
القرامطة لعنهم الله وقد مر ما يظهر ابطال هذا القول ثم الوصف
له بهذه الصفات حقيقة لا مجاز وزعم الناشي ان الوصف له بهذه
الصفات مجاز على احدى الروايتين عنه وقد مر الكلام فيه في فصل سبق

التشبيه

التشبيه بحمد الله تعالى ثم ان الله تعالى كان موصوفا بهذه الصفات في
الاول فكان حيا قادرا عالما سميعا بصيرا وروي عن جهم بن صفوان
الترمذي انه كان يقول ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما حتى خلق لنفسه
علما فصار عالما وفي القدرة عنه روايتان في رواية قال انه كان موصوفا
بها في الازل وقال في رواية اخرى لم يكن حتى خلق لنفسه قدرة وحكي عن
جماعة من الروافض يقال لهم الزرارية وهم اصحاب زرارة بن اعين ان
الله تعالى لم يكن عالما سميعا بصيرا حتى خلق لنفسه علما وسمعا وبصرا وحكوا
وحكوا عن جهم انه كان يقول لو كان عالما قادرا في الازل لكان عالما قادرا
بعلم وقدرة لاستحالة وصف ما لا علم له ولا قدرة بانه قادر عالم ولو
وجبه الى اثبات العلم والقدرة في الازل لانهما يغايران الذات
والقول بقدم غير الله تعالى محال وهذا فاسد لان الله تعالى لو
خلق القدرة بالقدرة لكان الكلام في القدرة الثانية على هذا ايضا
وكذلك في الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهى ولو خلقها لا بقدرة فهو
محال لان ايجاد من لا قدرة له معنى من المعاني محال ولو جاز ذا في شيء
لجاز في العالم باسره وهو باطل ولان الفاعل لا عن قدرة مضطر
والاضطرار ينافي القدم على ما مر وكذا لو جاز تخليق العلم مع انه
في نفسه محكم متقن بلا علم لجاز تخليق جميع العالم وما فيه من العجايب
والبدايع بلا علم وهو محال على ما مر ولانه لو خلق العلم قبل القدرة
فتخليقه بلا قدرة محال ولو خلق القدرة قبل العلم فتخليقها مع احكامها
بلا علم محال ولانه اذا كان في الازل لا يعلم نفسه ولا العلم ولا القدرة
ولا الفعل ولا التخليق لا يتصور منه تخليق العلم والقدرة لنفسه
ولانه لو خلق العلم والقدرة اما ان كان خلقهما في ذاته وهو محال
لان ذاته ليس بمحل الحوادث لما في كونه محل الحوادث دليل حدوثه في نفسه
وبقبول الهيولى الحوادث عند الدهرية استدللنا على كونها حادثة
واما ان كان خلقهما لا في محل وهو محال لاستحالة قيام الصفات بانفسها

ولو جاز ذلك على العلم والقدرة لجاز على الحركة والسكون والسواد
والبياض ولانهما لو قاما بانفسهما لم يكونا بكونهما قدرة وعلما اولى من
كونهما علما وقدرة لغيره واما ان خلقهما في محل اخر وهو محال لانه يوجب
ان يكون العالم القادر المحل الذي قاما به لا الله تعالى كما في تخليقه تعالى
الحركة والسكون والسواد والبياض في محل كان المحل هو المتحرك الساكن
الاسود الابيض لا الله تعالى الذي خلقها فكذا هذا ولانه اما ان خلق
في محل اخر قديم والقول بقديم قائم بالذات سوى الله تعالى
محال على ما مر واما ان خلقه في محل حادث وهذا ايضا محال
لان ذلك المحل اما ان حدث بنفسه وهو محال لما مر واما ان احدثه
الباري جل جلاله وهو محال لان احداثه قبل احداث علمه وقدرته لما ان ايجاده
بدون القدرة عليه والعلم به محال واذا كان القول باحداثه علمه
وقدرته ينقسم الى هذه الاقسام وهي كلها داخلة في حيز المحال
كان محالا في نفسه ونشرح هذا الكلام باتم من هذا اذا انتهينا
الى ابطال قول الكرامية ان الله تعالى محل الحوادث وابطال قول
القدرية ان كلام الله تعالى محدث ان شاء الله تعالى ولانه تعالى لو كان
لم يكن في الازل قادرا عالما لكان عاجزا جاهلا لان ارتفاع العلم والقدرة
عمن يحتمل الاتصاف بهما لن يكون الا عن ثبوت ضدهما وثبوت الجهل والعجز
من امارات الحدث فاذا كان القديم في الازل حادثا وهو محال ولانه
تعالى لو لم يكن في الازل عالما بنفسه ولا بالعلم والقدرة كيف علم انه
ينبغي له ان يخلق لنفسه علما وقدرة ولانه لو كان جاز خلوه عن العلم والقدرة
وهما مخلوقان فان جاز له افناؤهما فيبقى على ما كان غير عالم ولا قادر
فاذا ادخل هذا في حد الجواز دخل البعث بعد الموت والثواب
والعقاب في حد الجواز ولم يبق شيء من ذلك متيقن الوجود بل
صار ذلك كله مشكوكا فيه ولا يخفى كفر من هذا قوله والله الموفق
وشبهتهم ان القول بقدم غير الله تعالى محال باطل لما ان الصفات

ليست

ليست باغيار الله تعالى على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى

فصل

واذا ثبت انه تعالى كان في الازل عالما اختلف الناس انه هل كان عالما
بما وراء ذاته قال كل من اثبت الصانع انه كان عالما بذاته وبصفاته
وبما وراء ذلك مما يكون وان كان العالم معدوما بعد وجوزوا
دخول المعدوم تحت العلم وقال هشام بن الحكم احد رؤساء الروافض
وهشام بن عمرو احد رؤساء المعتزلة انه لم يكن عالما بما وراء ذاته اذ كل
ذلك كان معدوما وتعلق العلم بالمعدوم محال وروي عن ابي الحسن
الخياط عن جهم ايضا انه كان يقول ان الله تعالى يعلم الشيء في حال حدوثه
واحال العلم بالمعدوم ولكن ما روينا من الرواية عنه اثبت فان مشايخنا
كذا رووا عنه وذكر عبد القاهر البغدادي ان جماعة من المتكلمين
حكوا عنه انه قال ان الله تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها بعلم يحدثه
قبلها وهذا انص انه كان يجوز كون المعدوم معلوما وتعلق من زعم
ان الله تعالى لا يعلم المعدوم وانما يعلم ما حدث عند حدوثه بقوله
تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا والابتلاء انما يكون ليظهر ما لم يكن ظاهرا
ويحصل علم ما لم يكن حاصلا بحال من ابتلاه وبقوله وبقوله وما جعلنا
القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه
وبقوله لعله يتذكر او يخشى ولعله يزكى واستعمال لفظة الترجي
ممن كان عالما بالامر محال وقال تعالى لينظر كيف تعملون وقال لنعلم
اي الحزبين وغير ذلك من الايات وهي كلها تدل على انه لا يكون عالما
بالمعدوم وما لم يوجد وعامة المتكلمين قالوا ان القول بخروج المعدوم
من ان يكون معلوما يناقض العقل ويرد على قواعد الدين بالابطال
وبيان ذلك ان كون الفعل متقنا محكما يدل على علم فاعله به على ما بينا
وتقررت صحة ذلك في العقول السليمة حتى ان من توهم ممن لا علم له
يحصل صورة موثقة او صنعة بديعة عجيبة عد متجاهلا وشرط ذلك
هو العلم به قبل وجوده لا بعد وجوده ليحصله على حسب ما علم من الاتقان

والجودة لا على ما يضاده من الوهاء والرداءة فاما بعد ما وجد وحصل
لا عن علم فانه لا يصير بحصوله فعلا متقنا محكما ووجود العلم به بعد وجوده
مما لا اثر له في اثبات صفة الاحكام والاتقان فيه فمن لم يجوز العلم
بالمعدوم جعل وجود الافعال المحكمة والصنايع البديعة لا عن علم
لفاعله به وهذا محال ولان كل قاصد تحصيل شي يكون ذلك الشي ثابتا
في علمه يحصله على حسب علمه به لولا ذلك لما امكنه تحصيله عرف صحة
هذا الكل من يرجع الى نفسه معرفة لا يسوغه عقله جحودها وانكارها
وكذا كل من يفعل فعلا لعاقبة حميدة يعد حكيما ومن يفعل لا لعاقبة حميدة
يعد سفيها ولو لم يكن العلم بالعواقب ثابتا لما اتصف فعل ما بحكمة ولا
سفه ولا فاعل ما بحكيم وفي شيوع هذا الوصف للافعال والفاعلين
ما يوجب بطلان قول هذا القايل واحتج الشيخ ابو منصور رحمه الله
فقال انه تعالى اذ خلق كل الجواهر كلها التي لا تمتحن في مصالح الممتحنين
وخلق كل شي اريد به التنافع خلق ما به بقاؤه علم انه كان ممن يعلم كيفية كل
شي وحاجته وما به القوام والمعاش ولا قوة الا بالله ويقال لهولاء ان
الله تعالى هل اخبر عما يكون في المستقبل فان قالوا لا فقد انكروا ما اخبر
الله تعالى الانبيا المتقدمين عليهم السلام من انبائنا صلى الله عليه وسلم
وبشارة عيسى عليه السلام على ما نطق به الكتاب بقوله ومبشرا برسول
ياتي من بعدي اسمه احمد وما انبا الله تعالى في القران من الاخبار عن
الكاينات من نحو قوله ستدعون الى قوم اولي باس شديد وقوله لتدخلن
المسجد الحرام ان شاء الله امنين وقوله وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وما اخبر من احوال القيمة
وسوق اهل الجنة وسوق اهل النار اليهما وحصول الزفير والشهيق
من الكفار واستغاثتهم وطلبهم العود الى الدنيا وعودهم الى ما كانوا
عليه لو ردوا اليها وانكار الكفار تبليغ الرسل اليهم وشهادة جماعتنا
للرسل بذلك وقوله لاملين جهنم من الجنة والناس اجمعين وغير ذلك

مما

مما يعد حصره وتعداده وانكار هذه الايات كفر صريح وان قالوا اخبر الله
تعالى بذلك قيل لهم اخبره وهو بذلك عالم ام اخبر وهو بذلك غير عالم
فان قالوا اخبر بذلك وهو غير عالم به كذبك قيل فاذا لا يعرف صحة
خبره ولا يقع للسامع الثقة بكون ما اخبر على ما اخبر اذ هذا هو حال
خبر من اخبر لا عن علم فلا يقع الثقة بدخول المطيعين الجنة ودخول الكفرة
النار لحصول الثواب والعقاب وخلود اهل الجنة في الجنة وبقائهم
فيها خالدين ودوام اهل النار وبقائهم فيها خالدين وهذا كفر صريح
وان قالوا اخبر بذلك وهو عالم به قيل اكان ما اخبر عنه عن علم به
موجودا ام كان معدوما فان قالوا كل ذلك كان موجودا فقد ادعى
وجود البعث بعد الموت ودخول اهل كل دار ايا ها في الحال والناس
كلهم في الحال في الدار الاخرة مثابون معاقبون وهذه سوفسطائية
محضة وان قالوا كل ذلك كان معدوما فقد اقروا بكون المعدوم
معلوما وتركوا مذهبهم وهذا مذهب يغني العلم به عن الاطالة
في رده وابطاله والله الموفق ولا تعلق لهم بما تعلقوا به من
الايات فان الابتلا من الله تعالى ليس لتثبت له العلم كما في حق من يجوز
عليه الجهل بالعواقب بل الابتلاء منه تعالى ليظهر ما علم في الازل
على ما علم وكذا قوله تعالى لنعلم من يتبع الرسول لنعلم كاينا ما قد علم
انه يكون ولنعلم موجودا ما قد علم انه يوجد وكذا قوله تعالى لنعلم
اي الحزبين احصى ليظهر ما كنا علمناه على ما علمناه وقوله لننظر كيف
تعملون اي ليظهر عملكم على ما كان والله اعلم وكلمة لعل من الله واجبة
وكان ذلك اخبارا على القطع لا على الترجي اوذكر ذلك لتوجيه غيره
ليفعل ذلك الفعل على رجا منه ان يحصل المقصود والله اعلم ولارباب
التاويل في تاويل هذه الايات كلام طويل فمن اراد الزيادة على ما بينا
فعليه الرجوع الى تصانيفهم فاما كتابنا هذا فلا يحتمل الاستقصا في
شرح ذلك وبالله العصمة فصل واذ اثبت انه حي قادر سميع بصير

عالم وكان في الازل ويكون لايزال موصوفا بهذه الصفات ثم بعد ذلك
تاملنا فعرفنا ان الحي يستحيل ان يكون بدون الحياة وكذا القادر والعالم
بدون القدرة والعلم وما وراء ذلك من الصفات فعلمنا ان الله تعالى
له حياة وهي صفة له قايمة بذاته وكذا العلم والقدرة والسمع
والبصر وهذه الصفات لا يقال لكل صفة منها انها الذات ولا يقال
غير الذات وكذا في كل صفة مع ما وراءها كالعلم لا يقال انه غير القدرة
ولا انه عينها وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا حيوة له ولا قدرة ولا
علم ولا سمع ولا بصر فهو حي لا حياة له وعالم لا علم له وكذا في الصفات
كلها والذي دعاهم الى هذا التجاهل شبه منها ان الصفة اذا لم تكن
هي الذات فهي غير الذات لا محالة كزيد لما لم يكن عمرا كان غير عمرو
لا محالة لا محالة والقول باثبات الاشياء المتغايرة في الازل مناف
للتوحيد ولهذا اسموا انفسهم اهل التوحيد ومنها ان هذه الصفات
لو كانت ثابتة لكانت ازلية اذ القول بحدوث الصفات محال واذا كانت [القدم]
ازلية كانت قديمة والقدم هو الوصف الخاص لله تعالى فكان القول
بثبوت الصفات في الازل قولا بثبوت الالهة لاثبات معنى الالوهية
وهو القدم للصفات والقول بالالهة مناف للتوحيد ومنها ان الصفات
لو ثبتت لكانت باقية ضرورة ولا وجه الى القول ببقا كل صفة منها ببقاء
يقوم بها لاستحالة قيام الصفة بالصفة فكانت باقية لذاتها والقول
بالغايب بباق بالذات مع ان الباقي في الشاهد عند اصحاب الصفات
باق بالبقا يهدم جميع قواعدهم ويودي الى كون الباري تعالى باقيا بلا
بقاء وذا خلاف قولهم ومنها ان ثبوت هذه المعاني في الشاهد كان
لجواز تعري الذات عن الاتصاف بها ولولا ذلك لما عرف ثبوتها فان
المتحرك لو لم يكن ساكنا في بعض الازمنة والاسود ابيض لما عرف كون الحركة
والسواد معنيين وراء الذات وذا في الغايب مستحيل ولهم شبه يوردونها
على دلايل اهل الحق نبين ذلك في خلال كلامنا ان شا الله تعالى ولنا من الدلايل

السمعية

السمعية قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقوله فاعلموا انما انزل
بعلم الله وقوله قل انزله بعلمه وقوله ان العزة لله جميعا وقوله ان
الله هو الرزاق ذو القوة فالله تعالى اثبت لنفسه العلم والقوة
والمعتزلة يابون ذلك فاذا هم على زعمهم اعلم بالله تعالى من الله تعالى
بنفسه وهذا امر لا يخفى فساده تحقيقه ان القول بان الله تعالى عالم
بما لا علم له به وقادر على ما لا قدرة له عليه محال متناقض لا يخفى تناقضه
على اعني خليقة الله تعالى وكذا لا يختلف على اجماع اهل اللسان قول
القايل الله تعالى ليس بعالم وقوله الله لا علم له بشيء والاول
فاسد فكذا الثاني وكذا قوله الله تعالى ليس بقادر على شيء وقوله
لا قدرة له على شيء فاذا ما ذهبت اليه المعتزلة من جملة الاراء المستشنعة
المسترذلة التي يتسارع كل سامع الى اكفار قايله وينسبه الى المناقضة
وهذا النوع من الاستدلال يسمى عند ارباب المنطق الاستشهاد رر
بشهادات المعارف ويعنون بالمعارف العلوم الاولية الثابتة في
اصل خلقة كل مميز وجبلته ولهذا يقولون ان من تمسك بمثل هذا
الراي ينبغي ان يصور عقيدته للدهما ليقابلوه بالطرد والاستهزا ويسمى
هذا الاستدلال عندهم ايضا الاستدلال بالاراء الزايغة واستدل [جماعة]
الشيخ ابو منصور رحمه الله بهذا الدليل ثم قال في اثنا كلامه اي قلب
يصبر على القول بانه عالم بما لا علم له به ليحتمل ان يختاره عاقل فضلا
من ان يعيب غيره ثم نقول لاهل الحق في المسيلة طرق منها طريقة الاستدلال
بالاسما الثابتة بالنصوص التي لا ريب في ثبوتها والاجماع الذي لا خلاف
فيه في الامة وهذه الطريقة ان يقال ان الله تعالى يسمى حيا قادرا
عالما سميعا بصيرا باقيا ثم التسمية ان كانت وضعت ليدل على مطلق
الوجود كلفظة الموجود والشيء واما ان كانت وضعت ليدل على معنى
وراء الوجود وذلك المعنى اما ماهية يمتاز بها النوع من النوع كاسم
الفرس والبغل والحمار والادمي والاسد فان لكل مسمى من هذه الاشياء

ماهية يمتاز بها عن الاخر من صور مخصوصة او خاصية لازمة وقد يكون
تلك الماهية والخاصية منقسمة الى قسمين احدهما يرجع الى معنى زايد
على الذات والثاني يرجع الى الخصوص والعموم فمثال التسمية للقسم
الاول ان له معنى وراء مطلق الوجود اختص بها فصار لاجله نوعا على
حدة كالنطق والاعتذا للادمي والقسم الثاني انه موجود خاص لا موجود
مطلق واما صفة قايمة بالمسمى اشتق منها الاسم كالمتكلم والمريد والاسود
والابيض والمتحرك والساكن فان كل تسمية اشتقت من معنى يعرف عند
اطلاق هذا الاسم ثبوت تلك الصفة ثم ان التسمية على ما عليه وضع الكلام
انما يكون اطلاقه على مسمى صدقا اذا كان المعنى الذي هو ماخذ الاشتقاق
ثابتا فيه وعند انعدامه يعد كذبا الا اذا نقل عن حقيقته وجعل لقبا
لذات او علما له يمتاز به الذات عن اغياره من بني جنسه فيكون موضوعا
للذات لا باعتبار المعنى بل جعل علما له من غير التعرض للمعنى كما يلقب
الاعمى بالبصير ويسمى العبوس ضحاكا والضحاك عباسا ولهذا قال اهل
اللغة ان الاعلام والالقاب لا تقع على الحقايق والفرق بين كون اللفظ
علما غير واقع على الحقايق وبين كونه وصفا للذات واقعا على الحقايق
ان العلم لا يثبت الا بضرب اصطلاح ولا يعرفه اسما للذات لا وقوف
له على ذلك الاصطلاح فاما الوصف فقد تعرفه اسما للموصوف به كل من
كان من اهل اللغة بالوقوف على المعنى وان لم يعرف الاصطلاح ولا سمع
احدا اطلق عليه هذا الوصف واذا عرفت هذه المقدمة جينا الى الغرض
وهو اقامة الدليل على ما هو المطلوب من اثبات صفات الله تعالى وان
كان للاسامي اقسام كثيرة غير ان بيان ذلك خارج عما هو غرضنا فنقول
لا ريب ان هذه الالفاظ من قبيل الالفاظ المشتقة عن المعاني فاذا اطلقت
على ذات يراد بها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق لا اثبات الذات فحسب
كما في اسم المتكلم والمتحرك والساكن وغيرها فلو اطلقت هذه الالفاظ
ولم يرد بها اثبات المعاني لكانت القابا او اعلاما وجعل ما هو من صفات

المدح

المدح لقبا لذات ما واطلاقه عليه عند عدم المعنى الذي هو ماخذ
الاشتقاق لا لاثبات الذات فحسب كما في اسم المتكلم والمتحرك والساكن
وغيرها نوع من الهزو والسخرية كالاعمى يسمى بصيرا والزنجي يسمى
ابيض ومن جعل اطلاق الانبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين الاسماء
الحسنى والصفات العلى على الخالق على طريق السخرية فهو غير عارف
بالله ورسله عليهم السلام وكذا انهم كانوا يقولون يا حي يا قيوم يا سميع
فلو كان كما قلتم لكان هذا الثنا من الانبيا لله تعالى سخرية وهزوا
وهذا كفر وكذا كان الله تعالى يامر عباده بالثنا عليه بهذه الاسما امرا
بالسخرية وكفر من هو هذا امما لا يخفى تحقيقه ان هذه الاسامي لو
كانت غير مثبتة للمعاني وكانت القابا واعلاما لم يثبت بكل لفظة منها
الا الذات ويثبت بقولنا حي الذات وكذا بقولنا قادر وعالم فيصير
قولنا ان الله تعالى ذات عالم قادر حي سميع بصير فكانه تعالى ذات
ذات ذات ذات ذات ذات فلم يحصل بكل لفظة فايدة سوى ما حصلت
باللفظ الاول وحيث لم يكن كذلك بل حصل بكل لفظ للسامع من الفايدة
ما لا يحصل بغيره من الالفاظ علم ان هذه الاسامي ما اطلقت الا لاثبات
ما فيها من المعاني واعتراض بعض عيابهم على هذا ان حصول فايدة
بكل لفظ لا يدل على ثبوت معنى وراء الذات كان بقولنا عرض يحصل
من الفايدة ما لا يحصل بقولنا موجود وبقولنا لون يحصل ما لا يحصل
بقولنا عرض وبقولنا سواد يحصل ما لا يحصل بقولنا لون ومع ذلك
كل لفظ من هذه الالفاظ لا يدل على معنى وراء الذات اعتراض صدر
عن الجهل بالالزام وبيان ذلك انا بينا ان هذه الاسامي مشتقة من
المعاني عند اهل اللغة ويراد بها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولو
اطلقت ولم يرد بها ذلك لكانت القابا واعلاما متناولة للذات لا لما
هو ماخذ الاشتقاق من المعاني فيصير كتكرير الذات وليس كذلك لفهم
السامع بكل لفظة ما لا يفهم بما سواه من الالفاظ فدل انه ما اريد

بها اللقب والعلم وانما اريد بها ما هو ماخذ الاشتقاق بكل لفظة ولم
يقل ان حصول فايدة على حدة بكل معنى يدل على ثبوت معنى وراء الذات
في جميع الاسامي بل ندعي ان فيما نحن فيه لم ينقل هذه الاسامي المشتقة
عن المعاني عن حقايقها الى ارادة مجرد الذات بها بطريق اللقب والعلم
لبقايها دالة على المعاني بدليل حصول الفايدة فاذا اعرضنا من هذا ابان
اثبات هذه الاسامي على حقايقها وهي بحقايقها توجب ثبوت المعاني فاما
فيما وراء ذلك من الاسامي الجارية مجرى الخصوص والعموم الموضوعة
بعضها لمطلق الموجود وبعضها لموجود مخصوص فلا ندعي ان حصول الفايدة
بكل لفظ يدل على ثبوت معنى وراء الذات بل نقول هناك زيادة الفايدة
بكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ من اثبات زيادة خصوص في الموجود
وفيما نحن فيه زيادة الفايدة ايضا بكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ
من اثبات معنى وراء ما وضع له اللفظ الاخر لدلالته عليه وبالوقوف
على هذه الجملة تعرف فساد الاعتراض والله الموفق والدليل على ان
هذه الاسامي قررت على الحقيقة وكانت دالة على المعاني وما نقلت
عن الوضع الاصلي الى جعلها اعلاما دالة على الذات بحسب ان ينفي
اسم من الاسامي لا ينفيه نفيا لذات ولم يعرا القايل بقوله هو موجود
ليس بعالم متناقضا كما يصير بقوله موجود ليس بموجود ولو كان الاسم
اسما لاثبات الذات بحسب لانتفى بنفيه ما يثبت بثبوته فينتفي الذات
كما لو قيل ليس بموجود او ليس بشيء وحيث كان الامر على ما قررنا دل
ذلك على بطلان كلامهم وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام
فزعم رئيسهم الاعظم ابو الهذيل العلاف ان قولنا ان الله تعالى عالم
اثبات للعلم غير انه يزعم ان علمه ذاته وكذا قوله في قدرته وحياته
وسمعه وبصره وهذا الاعتراض فاسد من وجوه احدها ان علمه
لو كان هو ذاته لكان ذاته علما فيجب ان يعبد علمه وقد صرح الكعبي
ان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر والاخر ان ذاته لو كان علما لكان

يستحيل

يستحيل قيامه بذاته اذ قيام العلم بذاته يستحيل فزعم بعضهم ان علمه ذاته
ولكن ذاته ليس بعلم كما يقال وجه هذا الامر كذا فيكون وجه الامر هو
الامر والامر لا يكون وجها وهكذا منهم تصحيح المحال بالمحال لان من المحال
ان يكون العلم هو الذات والذات لا يكون علما والاشتغال بتصحيح
المحال فاسد ثم نقول وجه الامر هو طريقه وطريقه ليس بذاته ولو كان
وجهه ذاته لكان ذاته وجها لان من المحال الممتنع ان يكون وجه الامر هو الامر
ولا يكون الامر وجها والله الموفق ٥ والثاني ان علمه لو كان ذاته وقدرته
ذاته لكان علمه قدرته اذ محال ان يكون علمه ذاته وقدرته ذاته
وعلمه غير قدرته لما فيه من اثبات الذات غير الذات بنفسه ولما فيه من اثبات
المتغايرات في الازل تحقيقه ان ابا الهذيل الزم الثنوية فقال
ان النور والظلمة لو كانا متباينين لذاتيهما ثم امتزجا لذاتيهما فلم يكن
الامتزاج معنى وراء الذات بل هو عين الذات وكذا التباين كان عين
الذات فيجب ان يكون الامتزاج هو التباين والتباين هو الامتزاج والزم
النظام في زعمه ان طول الشيء هو الشيء وعرضه هو ايضا ان يكون طوله
عرضه وعرضه طوله فعلى هذا يلزمه ان يكون علمه تعالى قدرته وقدرته
علمه وكذا هو في الحياة والبقاء والسمع والبصر واذا الزم هذا
فقد لزم ان يكون الله تعالى عالما بما به يقدر وقادرا بما به يعلم وهو
محال في الشاهد فكذا في الغايب لوجوب التسوية بين الشاهد والغايب
في الممكنات والممتنعات ولان العلم لو كان هو القدرة لكان ما تعلقت
به قدرته معلوما لتعلق ما هو العلم به وما تعلق به علمه مقدورا لتعلق
ما هو القدرة به لاتحاده في المتعلق وارتفاع التضاد عن المتعلق به
لتعلق العلم والقدرة بالكل لاشتمال كل واحدة من غير استحالة
ولا منافاة بين كونه مقدورا وكونه معلوما وخروج العلم والقدرة
من ان يكونا من المعاني الاضافية ويلزم من هذا ان يكون ذات الله تعالى
مقدورا له لكونه معلوما له او يخرج من ان يكون معلوما لاستحالة

كونه مقدوراً له وكلا القولين كفر وافعال العباد ينبغي ان تكون مقدورة
له تعالى لكونها معلومة له او لا يكون معلومة له لخروجها من ان تكون مقدورة
له على اصله فان قال بالاول فقد ترك مذهبه في خلق الافعال وان
قال بالثاني فقد كفر وان لم يقل بهما تناقض وكثير من اصحابنا يجعلون هذا
الكلام ابتداء دليل في المسئلة فيقولون لو كان تعالى عالما بنفسه قادرا بنفسه
لكان قادرا بما به يعلم وهو محال ويقدرون على ما امر والله الموفق
والثالث ان علم الله تعالى لو كان هو الذات والذات هو الحي الباقي
القادر السميع البصير الخالق البارئ المصور المدبر لكان العلم هو الموصوف
بهذا كله وكذا القدرة والحياة والبقاء والسمع والبصر وهذا خروج
عن قضية العقول ولهم اعتراضات على ما افسدنا به مذهب ابي الهذيل
تركنا ذكرها كراهية التطويل ولان العلم بدفعها يحصل عند الوقوف
على حل شبهاتهم في مسئلة القران ان شاء الله تعالى واعترض النظام وقال
ان قولنا انه تعالى عالم اثبات الذات ونفي الجهل وصار نقول هو نفي الجهل
وهذا ايضا فاسد لانه ان نقل عن حد الوصف الى اللقب فاللقب والعلم
لابد لان الا على الذات وان بقي حقيقة فهو موضوع لاثبات ماخذ الاشتقاق
وهو العلم وان زعم ان هذا الاسم ما وضع الا لنفي الجهل وما وضع لاثبات
معنى فهذا منه تجاهل محض فان الحركة ثابتة والجهل عنها منتف ولا يقال
لها عالمة فان سلم انها ليست بعالمة فقد ناقض وبطل سعيه وان ارتكب
وسماها عالمة فقد احال وتجاهل ويلزمه على هذا ان يكون الجهل عالما
لان الجهل ثابت والجهل عنه منتف وكذا كل عرض وجماد في الدنيا وكذا
هذا في القادر والسميع والبصير فيكون كل جماد وعرض موصوفا بهذه
الصفات لثبوت ذواتها وانتفاء اضداد هذه الصفات كالعجز والصمم
والعمى فيكون كل عجز قادرا وكل موت حيا وكل صمم سميعا وكل عمى بصيرا اي
كل شيء منها حيا قادرا عالما سميعا بصيرا لانتفاء اضدادها عنه وينبغي على
هذا ان يسمى كل جماد وعرض فعل بحكم متقن لكونه حيا قادرا عالما فان

سلم

سلم هذا فهو تجاهل ومكابرة وان منع لزمه ان يقول بامتناع ذلك على الله
تعالى وان كان حيا قادرا عالما ثم نقول له لما كان ثبوت العلم للباري
جل جلاله محالا كثبوت الجهل ثم قلت انه عالم فاردت به نفي الجهل الذي
مستحيل ثبوته له فهلا قلت انه جاهل واردت به نفي العلم الذي يستحيل
ثبوته له اذ لا فرق بينهما عندك لان استحالة ثبوت العلم لله كاستحالة
ثبوت الجهل عندك فالقول بجواز هذا يوجب القول بجواز الاخر وكذا
هذا في الميت والعاجز والاصم والاعمى فان ارتكب هذا كله فقد كفر باجماع
العقلاء ويلزمه ايضا ان يكون كل جماد وعرض عالما قادرا عاجزا حيا
ميتا سميعا اصم بصيرا اعمى وهذا تجاهل وان امتنع عن تسمية الله تعالى
جاهلا ميتا عاجزا اصم اعمى فقد ناقض الفحش مناقضة ثم نقول ان
اهل اللغة وضعوا الاسامي المشتقة عن المعاني لاثبات تلك المعاني
لا لنفي اضدادها وكان انتفاء اضدادها ضرورة ثبوت هذه المعاني
لا لانه مدلول اللفظ فاذا لم يثبت العلم لا ينتفي الجهل وان سمي عالما
لما ان انتفاءه بثبوت العلم لا باطلاق اسم العالم الا ترى ان العلم بمعلوم
لو ثبت لواحد منا لانتفى عنه الجهل به ولو لم يثبت العلم به لما انتفى عنه الجهل
به ~~ولو لم يثبت العلم به لما انتفى عنه الجهل~~ وان سميناه عالما فدل ان هذا الذي
ما ذهب اليه في غاية الفساد ثم على قود ما زعم ينبغي ان يقال ان الله تعالى
اسود ابيض متحرك ساكن مجتمع متفرق حلو حامض لانتفاء اضداد هذه
المعاني التي هي ماخذ الاشتقاق في هذه الاسامي عنه وليس له ان يقول
انما لا يطلق هذه الاسامي لان الشرع ما ورد بها لان عندهم تثبت الاسامي
بالقياس ولم يتبعوا الشرع في ذلك ولان هذه الاسامي عندهم موضوعة للنفي
دون الاثبات فكان قوله هو عالم وقوله ليس بجاهل سواء واجمع المسلمون على جواز
اطلاق ما يوجب نفي ما لا يليق بذاته تعالى وان لم يرد به الشرع فانهم يقولون
انه ليس بنائم ولا قاعد ولا منتصب ولا جالس وان لم يرد به الشرع فيلزمه
ما الزمناه فان التزم كفر وان منعه ناقض والله اعلم واعترض الجبائي

الموفق

كفر

على هذا الكلام بان قولنا عالم اثبات له انه موصوف بكونه عالما وكذا الكعبي
يعترض بمثل هذا الا ان الجبائي يقول انه عالم بنفسه ولا فرق بين القولين
في الحقيقة لانهما جميعا يقولان انه عالم لا لمعنى هو علم فيقال لهما اي شي ايش
تعنون بقولكم ان العالم اثبات لذات موصوف بكونه عالما اتعنون انه
ذات مجرد وقد بينا فساده ام انه ذات مخصوص موصوف بوصف خاص
فان عنيتم هذا فنقول هل الوصف الخاص معنى وراء الذات ام هو
راجع الى الذات فان قالوا هو راجع الى الذات فقد عادوا الى الكلام
الاول وقد بينا فساده وان قالوا هو معنى وراء الذات فقد تركوا مذهبهم
وانقادوا للحق وان قالوا هو اثبات معنى غير ان ذلك المعنى راجع الى
عين الذات فقد رجعوا الى مذهب ابي الهذيل وقد ابوه وتركوه لوقوفهم
على ما ابطلنا به مذهبه فان قالوا انكم اذا قلتم ان الله تعالى قديم
اثباتك هو ام نفي فان قلتم انه اثبات فيقال لكم اثبات ذات هي ام اثبات
معنى فان قلتم اثبات ذات فهو غير مستقيم لان قول من يقول ليس بقديم
ليس بنفي للذات وان قلتم انه اثبات معنى فان مذهبكم يبطل لانكم تقولون
ان علمه قديم وكذا كل صفته والصفة لا توصف بما هو صفة معنى فكل
عذركم في هذا فهو عذرنا في المختلف فيه قلنا ان قدماء اصحابنا يقولون
ان قولنا قديم اثبات للذات وصفة القدم كما في العالم وهولاء امتنعوا
عن اطلاق اسم القديم على الصفات وان كانت ازلية ويقولون ان الله
تعالى قديم بصفاته فاندفع الالزام عن هولاء ومن اصحابنا من يقول القديم
ما ليس لوجوده ابتداء فهو اسم للذات باعتبار نفي الابتداء فيكون الاسم
لاثبات الذات ونفي البداية عنه فاذا قلت ليس بقديم فقد نفيت نفي البداية
عنه فبقيت البداية ثابتة وهذا الاسم يطرد في كل ما انتفت عنه البداية
بخلاف ما يقوله النظام في العالم وساير الصفات فان هناك ثبت ان الاسم
في الشاهد موضوع لاثبات المعنى لا لنفي المعنى وكذلك لا يطرد الاسم في
كل ثابت انتفى جهله وههنا الامر بخلافه على ان هولاء يفسرون مذهبهم فيقولون

معنى

معنى قولنا قديم ما ليس لوجوده ابتداء ليس هو لنفي البداية بل مرادنا من
هذا انه لا يتوهم لوجوده ابتداء ليس هو لنفي الا وهو موجود قبله حتى لا ينتهي
الوهم الى وقت الا وهو موجود قبله الى ان يتناهى الوهم ولا يبقى فاذا
اسم القديم على هذا التفسير اسم لوجود خاص وهو موجود غير متناه بخلاف
العالم فانه اسم لاثبات ماخذ الاشتقاق على ما مر وهذا فرق ظاهر
ومن اصحابنا من قال ان القديم هو المتقدم في الوجود على غيره فكل ما تقدم
وجوده وجود غيره كان هو بمقابلته قديما ولهذا يقال هذا بنا قديم
وشيخ قديم ويقال في المثل السائر الشر قديم فكان هذا الاسم من قبيل الا
الاضافيه الثابتة باعتبار مقابلة الغير هذا هو حقيقة اللغة فانه ماخوذ
من التقدم وهو متعلق بغيره الا ترى انه يتصف بالمتقابلين جميعا فيقال
زيد متقدم على عمرو ومتاخر عن عبد الله كما هو خاصية المتضايفين فيكون اما
بالوجود في وقت لم يوجد فيه ما يضايفه فيكون من باب الاضافة فلا
يكون مقتضيا معنى غير ان الاسم لا يستحق الا باعتبار ذلك الغير وبالنفي
ينتفي المقابل لا ذاته كما يقال زيد ليس باب لا يكون هذا نفيا لذاته
بل نفيا لما يقابله الذي لاجله فيستحق اسم الاب وهو الابن هذا هو
حقيقة هذا الاسم لغة ثم يستعمل بما هو المتقدم في الوجود على كل
محدث وعلى هذا ايسمى الصفات ايضا قدماء واسم العالم ليس من
قبيل هذا الاسم لكونه من باب الاسامي الماخوذة عن المعاني دون
المتضايفات فمن اعتبر بعض هذه الاسامي بالبعض ولم يهتد الى
حقيقة كل اسم وخاصية كل قسم منها فهو قليل الحظ من المعرفة بالحقايق
ود بما يعترضون فيقولون ان صفة العلم عندكم باقية في الغايب اد
اثبات ذات هذا ام اثبات معنى ويسوقون الكلام على ما ساقوا في
القديم والجواب عنه ان قدماء اصحابنا يمتنعون عن القول بان
شيئا من صفاته باق بل يقولون ان الله تعالى باق بصفاته فلا يتوجه
عليهم الالزام ومنهم من يقول هذا الاسم اثبات للبقا غير ان علمه تعالى

باق ببقاء قايم بذات الباري فهولاء ايضا قد تفصّوا عن عهده الالزام
ومنهم من يقول هو باقي ببقا هو ذاته فكان علمه علما للذات ببقاء
لنفسه فلا يفسد هذا بما يفسد به مذهب ابي الهذيل لانه جعل علم الله
تعالى ذات الله تعالى وما جعل الذات علما وهذا تناقض وهولا
من اصحابنا لما جعلوا بقا العلم نفس العلم جعلوا نفس العلم بقا وسنكشف
عن حقيقة هذا الكلام اذا انتهينا الى اجوبة شبهات الخصوم ان
شا الله تعالى ولا يقال ان الله تعالى وصف القران بانه مجيد وان لم
يكن المجد معنى قايما لاستحالة قيام الصفة بالصفة لانا نقول اراد
بالمجيد المجد مجازا لانه مجد لمن تمسك به ولا كلام في الالفاظ المجازية
وفيما نحن فيه الامر بخلافه ثم يقال لهم الموافقه بين ذات الله تعالى
وبين العلوم اكثر ام الموافقه بين العلم والجهل فان قالوا بين ذاته
وبين العلوم اكثر لان العلم والجهل كل واحد منهما عرض ومستحيل
البقاء ومفتقر الى محل وكل واحد منهما في الشاهد من جنس الضماير ولا
موافقة بين ذات الله تعالى وبين العلم بوجه من الوجوه لما استحال
ان يعلم بالجهل ويصير الذات عالما فلان يستحيل ان يعلم بذات الله
تعالى ويصير الذات به عالما اولى ولا يقال ان بين علم الباري
وبين علومنا مخالفة ومع ذلك جاز لكم ان تقولوا انه عالم بعلم كما
يعلم المحدث بالعلم وان لم تكن بين العلم القديم والعلم المحدث
موافقة فكذا جاز لنا ان نقول انه يعلم بذاته وان لم يكن بين ذاته
وبين العلم المحدث موافقة قلنا قولكم ان علمه مخالف للعلوم كما
ان ذاته مخالفها مناقضة لانه علم فلو خالف العلوم لخالف نفسه
فان قالوا هل لا يخالف علمه العلوم المحدثة قلنا من حيث انه علم
لا لان حقيقة ما يستحق ان يسمى به علما كانت موجودة في الشاهد
والغايب ولا يجري فيهما المخالفة ولو جرت فيهما المخالفة لم يكن المباين
المخالف للعلم فيما صار به علما مستحقا اطلاق اسم العلم عليه فبطل

هذا

هذا الالزام وصح ما الزمناهم يدل عليه انه لو كان عالما لنفسه وقادرا
لنفسه لكان قادرا بما به يعلم وهو محال فاسد على ما قررنا في ابطال
كلام ابي الهذيل والله الموفق فلما انتهت نوبة ديانة المعتزلة
الى ابن هاشم ورأى تحير سلفه بدل دينه وعقله في نصرة مذهب
المعتزلة ولم يبال عن التجاهل وتصير نفسه ضحكة للخلق في ترويج ما هم
عليه من الباطل في نفي الصفات الذي هو عندهم توحيد كما لم يبال عن
الانسلاخ عن التوحيد وتصويب الثنوية في مسايل التعديل والتجوير التي
هي عندهم العدل ويسمون انفسهم اهل عدل وتوحيد وتوحيد
لا يوصل اليه الا بالتجاهل وعدل لا يوصل اليه الا بابطال التوحيد
وتصويب الثنوية لقليل لخزي من تمسك بهما كثير مثالب من دان
بهما لظاهر فساد عقيدة من اعتقدهما ونسال الله العصمة عن الضلال
والخروج عن مقتضى العقول وموجب ما صح من الاصول لعمي بصايرنا
وصمم مسامعنا لحب الباطل والميل بهوانا الى الضلال فاعترض على هذا
الدليل بان قال ان قولنا في الشاهد والغايب جميعا اثبات
حال يخالف بها الذات ذاتا ليس بعالم فالعالم عالم لتلك الحال
وكذا الحي والقادر والسميع والبصير تجاهل وقال
تلك الحال ليست هي الذات ولا غيرا للذات ولا معنى وراء الذات
ولا هي موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ولا مذكورة وا
ستدل لتصحيح هذيانه بان قال ليس يخلو قولنا عالم من ان يكون
رجوعا الى الذات او الى معنى فان كان رجوعا الى الذات وجب ان
يكون كونه عالما لكونه ذاتا ووجب اشتراك الذوات فيه وان كان
رجوعا الى المعنى فوجب ان يكون عالما لكونه معنى واشتركت فيه المعاني
هكذا حكى التعليل عنه بعض اهل الكلام بهذا اللفظ فنشتغل اولا
بعون الله وتوفيقه بادحاض حجته وابطال شبهته ثم نتفرغ لدفع
بدعته فنقول والله الموفق ان هذا النوع من التعليل صدر عن الجهل

بشريطة صحة الاستقراء وبيانه ان شرط صحة الاستقراء وتعيين بعض الاقسام
لتعليق الحكم به او للحكم بصحته ان يكون لهذا القسم على غيره من الاقسام
مزية وخصوصية اما بالامكان ان كانت الاقسام الاخر ممتنعة بان
يقال هذا ممتنع الى كذا وكذا وكذا فالاول ممتنع ان يكون او يتعلق
به الحكم وكذا الثاني فيتعين الثالث ضرورة ولامكان ثبوته او كونه
علة للحكم واما بالوجوب بان يقال هذا ممتنع الى كذا او كذا او كذا ولا
وجوب للاول والثاني والثالث واجب او واجب ان يكون علة فاما
اذا استوت الاقسام كلها في الامتناع فتعيين البعض للثبوت او تعليق
الحكم به او ابطال الاقسام الاخر مع مساواتها الاول في المعنى جهل
محض وسوفي هذا الكلام ابطل قسمين تصور عنده امتناعهما وعين
الثالث وهو القول بالاحوال من غير بيان احكامه بل امتناع ما ذكر
من القسمين لو ساعدناه وجرينا معه على طريقة المسامحة كان ثابتا بالدليل
وامتناع ما ارتضاه مذهبا لنفسه وعليه لعقيدته ثابت بالبديهة
بل هو محال لو صح فلا اصح اذا من مغالطية المتجاهلة من السوفسطائية
من اثبات الواسطة بين الوجود والعدم والسلب والايجاب
كالمذكور واللامذكور وغير ذلك فتعيينه للثبوت مع امتناعه ورد
غيره مع مساواته ما رده تحكم يقابله خصمه بمثله ويقول لما اثبت
امتناع هذا القسم اعين قسما اخر سوى ما عينته وكان خصمه اسعد
حالا منه لخروجه عن التجاهل وانكار الحقايق والعناد الى الجهل
والغلط فعلم بما بينا جملة بشريطة الاستقراء وبالله نعتصم ثم
نشتغل ببيان فساد كلامه فنقول له خذ من خصمك مثل ما اعطيته والتزم
منه مثل ما الزمته فانه يقابلك ويقول لك لو لزمني اذ جعلته عالما لذاته
ان اقول باشتراك الذوات او اذا جعلته عالما لمعنى ان يشترك فيه
المعاني يلزمك اذا جعلته عالما لحال ان يشترك فيه الاحوال فيصير
عالما بالحال التي يصير بها قادرا واسود بالحال التي يصير بها

حيا

حيا ولو قلت ليست الاحوال متجانسة قيل لك ليست الذوات متجانسة ولا
المعاني متجانسة فيجب بجميعها ما يجب باحادها فان قلت لا يصير عالما
بحال مطلقة بل بحال يمتاز بها الذات عن ذات ليس بعالم يقال لك
لا يكون عالما بمطلق المعنى بل بمعنى هو علم يتبين به المعلوم على ما هو به ويتجلى
وعلى قول سلفك لا يكون عالما بذات مطلق بل بذات يمتاز به عن ذات
ليس بعالم ثم يقال له هذه الحال راجعة الى الذات فقد التحقت بسلفك
وان قلت هي راجعة الى معنى وراء الذات فقد انقدت للحق ولم تجد
لك التجاهل نفعا وان قلت ليست براجعة الى الذات ولا الى معنى
وراء الذات فقد احلت اذا اثبت واسطة بين الذات وبين ما وراء
الذات ثم يقال له اذا لم تكن الحال مذكورة فكيف ذكرتها فاذا ذكرتها
كيف زعمت ليست بمذكورة واذا لم تعلمها كيف علمت ان الذات عالم وهو
يكون عالما الا بالحال فاذا لم تعلم الحال كيف علم الذات عالما واذا علمت
كيف زعمت انها ليست بمعلومة ثم يقال له ان في الشاهد كانت الحال
عندك من مقتضيات العلم فبعد هذا فانت بين امرين اما ان تسوي
بين الشاهد والغايب فلا يثبت الحال الا باثبات ما يقتضيها وهو
العلم كما لا يثبت العالم الا باثبات ما يقتضيه وهو الحال فيصير موافقا
لاهل الحق في اثبات العلم ولم يقع لك الى اثبات الحال التي ليست بمعلومة
حاجة واما ان كنت لا تسوي بين الشاهد والغايب فتثبت الحال بدون
ما يقتضيها فيصير مناقضا من وجهين احدهما انك لم تثبت كونه عالما بدون
ما يقتضيه وهو الحال وتثبت الحال بدون ما يقتضيها وهذه مناقضة
ممن حقك اذا جوزت ثبوت الحال بدون ما يقتضيها وهو العلم ان تجوز
ثبوت الاتصاف بكونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فتلتحق بسلفك
ويلزمك جميع ما يلزمهم او لا تجوز ثبوت الحال بدون ما يقتضيها كما لا تجوز
ثبوت الاتصاف بكونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فتلتحق باهل
الحق والله الموفق والمناقضة الثانية انك لم تجوز اثبات الحال

ام الى معنى وراء الذات
فان قلت هي راجعة الى
الذات صح

التي بها يصير الذات مريدًا في الغايب بدون ما يقتضيها وهو الارادة وكذا الحال التي بها يصير متكلما في الغايب بدون الكلام تسوية بين الشاهد والغايب فلا يجوز ايضا اثبات الحال التي بها يصير الذات عالما والحال التي بها يصير قادرًا وكذا في الحال التي يصير بها باقيا سميعًا بصيرًا الا باثبات ما يقتضيها والا فارق وليس لك الى سبيل وجوز ايضا في الغايب الحال التي بها يصير الذات متحركا اوساكنا وكذا في جميع الاكوان والالوان والطعوم والروايح من غير ثبوت ما يقتضيها والا فارق وهذا الكلام يغني سامعه عن الاشتغال برده ولولا اتباع اكثر معتزلة زماننا اي هذا الملحد في ضلالته والا لما اشبعنا في افساد هذا الكلام كل الاشباع لاستغنائنا عن ذلك بشهادة البداية ببطلانه والتحاق قايله بالمتجاهلة والله الموفق ن ولنا ايضا طريقة الاستدلال بالشاهد على الغايب وهي على نوعين احدهما انا اذا شاهدنا شيا يدل ذلك على وجود غير غايب عن حواسنا كدلالة الدخان على النار ودلالة البناء على الباني والثاني انا اذا علمنا تعلق شي بشي تعلقا لا انفكاك بينهما ودلينا استحالة اضافة ما يجري منهما يجري الحكم للاخر الى غيره ثم ثبت عندنا بالدليل ثبوت احدهما في الغايب علمنا ثبوت الاخر ضرورة مثاله انا لما شاهدنا جسما مضيئا محرقا دايم الحركة وعلمنا انه نار ثبت عندنا ان بغداد نارا لابد لبل عرفنا انه جوهر مضي محرق دايم الحركة واذا شاهدنا جسما متحركا او اسود وعلمنا انه كان متحركا لقيام الحركة به واسود لقيام السواد به ثم علمنا بدليل قام اهية في الغايب متحركا علمنا ان الحركة كانت قديمة وكذا الاسود مع قيام السواد به وهذا لان قيام الحركة بالجسم علة لاستحقاقه الاتصاف بكونه متحركا لان قيام الحركة لا ينفك عن اتصاف المحل بكونه متحركا اذ لا يتصور قيام حركة بمحل لا يكون المحل متحركا بها ولا وجود متحرك لا قيام للحركة به فوجد الاطراد والانعكاس اللذان هما شرطان في العلل العقلية

تمام

ويستحيل

ويستحيل اضافة كونه متحركا الى غير الحركة التي قامت به يظهر ذلك عند سبر الصفات القايمة بالمتحرك فانه يتصور وجود كل منها ولا لزم اتصاف الجسم بكونه متحركا وبهذا يقع الفرق بين وصف العلة الجاري مجرى الحد وبين الخاصية الشاملة للاشخاص والازمنة جميعا كقوة الضحك في الادمي وبهذا عرفنا ان الباري جل وعلا ليس بجسم لان كون القايم بالذات في الشاهد جسما تعلق بالتركب تعلقا لا انفكاك بينهما وعرفت استحالة اضافة كونه جسما الى غير التركب بسبر الصفات عرفنا ان وجود احدهما وهو كونه جسما في الغايب يوجب وجود الاخر وهذا اصل لا وجه لمن عقل وانصف ولم يكابر الى انكاره واذا تمهدت هذه القاعدة فبعد هذا نقول انا رأينا في الشاهد دوران كونه عالما مع العلم وجودا وعدما وطردا وعكسا ورأينا اضافة كونه عالما الى غير العلم مستحيل فوجبت التسوية في ذلك بين الشاهد والغايب فتجويز عالم في الغايب لا علم له كتجويز علم لذات لا يكون به عالما او كتجويز متحرك في الغايب لا حركة له او اسود لا سواد له وتدعاونتنا المعتزلة على هذه الجملة في مسيلة الجسم على المجسمة ثم ناقضت في هذه المسيلة وساعدتنا المجسمة على هذه الجملة في هذه المسيلة ثم ناقضت في مسيلة الجسم فينتقض كل كلام للمعتزلة على المجسمة بهذه المسيلة فصاروا مبطلين متلكعا على انفسهم بهذه المسيلة فانه لما جاز وجود عالم في الغايب ولا علم له مع ان تعلق العلم بكون الذات الذي قام به عالما تعلق العلل بالمعلول على ما مر من مراعات شريطة ذلك جاز ايضا في الغايب وجود جسم لا تركب له وان كان تعلق في الشاهد التركب بالاتصاف بالجسم تعلق العلل بالمعلول وتبين بالوقوف على هذه الجملة ان ما ذهبت اليه المعتزلة محال فاسد خارج عن قضية العقول ولزمهم على هذا الاصل جواز وصف الغايب بكونه جسما ومتحركا وساكنا وابيض واسود وغير ذلك من الصفات الذميمة ثم من كان بصيرًا

بصناعة الجدل لطيف يتحرز عن جدع المغالطين لا يورد عليه معتزلي
شيئا ولا يتفصى عن الالزام الا ويمكنه ابطال ذلك عليه بفصل الجسم ولا
يأتي مجسم بشبهة ولا يعترض على حجة الا ويمكن مناقضته في ذلك بفصل
الصفات لان كلي الفريقين ناقض ولابن الراوندي كتاب سماه كتاب
علل هشام صحح فيه قول هشام بالتجسم وابطل فيه كل كلام المعتزلة بمسألة
الصفات ومن وقف على هذه الجملة امكنه دفع كل كلام للمعتزلة على
هذه الطريقة باهون سعي ومن اسولتهم انهم يقولون كل موجود في الشاهد
محدث وكل محدث موجود ومع ذلك الغايب موجود وليس بمحدث
وعين هذا الكلام يتوجه عليهم للمجسمة فما انفصلوا في تلك المسألة
فهو انفصالنا في هذه المسألة ثم نقول لهم هذه مغالطة فان كونه
محدثا لا يوجد مع كونه موجودا فان المحدث حقيقة ما يتعلق به الاحداث
وهو يتعلق به في اول حالة الوجود لا في حالة البقا لاستحالة احداث
الموجود فاذا هو في حالة البقاء موجود وليس بمحدث الا باعتبار العبارة
اسم ما كان لا على الحقيقة والثاني انه ما كان محدثا لانه موجود بل
لوجود الابتداء لوجوده فلم يستحيل اضافة كونه محدثا الى غير الوجود
وفيما نحن فيه الامر بخلافه في الوجهين جميعا ومنها قولهم انه لا قايم
بالذات في الشاهد الا الجوهر ولا جوهر الا قايم بالذات والباري
قايم بالذات فان تمسكتم بطريقتكم لزمكم وصفه بالجوهر والتحقتم
بالنصارى وان لم تسموه جوهرا فقد ناقضتم فيقال لهم ثم تنفصلون
عن المجسمة اذا اوردوا عليكم هذا ثم نقول لا يستحيل اضافة كونه
جوهرا الى غير القيام بالذات فانه كان جوهرا لكونه اصلا يتركب منه
الاجسام وهذا لا يتعدى الى الغايب فلا يتعدى كونه جوهرا ومنها
انهم يقولون لا جوهر في الشاهد الا وهو مستغن عن المحل ولا يستغني
عن المحل الا وهو جوهر والباري مستغن وليس بجوهر وهذا يتوجه
عليهم للمجسمة ثم نقول ما كان جوهرا لاستغنائه عن المحل بل لكونه اصلا

يتركب

يتركب منه الاجسام فلم يستحل اضافة كونه جوهرا الى غير الاستغناء عن
المحل وفيما نحن فيه الامر بخلافه ومنها قولهم كل قابل للصفة جوهر وكل
جوهر قابل للصفة فلو اثبتنا الصفة للغايب لكان جوهرا فعين ذلك
الدليل الذي تزعمون به صحة مذهبكم موجب بطلانه والجواب
عنه انه ما كان جوهرا لقبوله الصفة بل لكونه اصلا لتركيب الاجسام فلم
يستحل اضافة كونه جوهرا الى غير قبوله الصفات ومنها قولهم ان لا صفة
في الشاهد الا وهو عرض ولا عرض الا وهو صفة فان تمسكتم بدليلكم
لزمكم كون صفات الله تعالى اعراضا وانتم تابون هذا بل هو قول
بعض الكرامية وان منعتم كونها اعراضا ابطلتم دليلكم والجواب
عنه ان الصفة في الشاهد ما كانت صفة لانها عرض بل لانها توجب
تميز الذات الموصوف بها عن ذات لا توصف بها والعرض ما كان عرضا
لانه صفة بل لانه مما يعرض الجوهر ولا يدوم ولهذا يسمى ما لا دوام له
من الاعيان عرضا تشبيها بالاعراض على ما مر في باب تحديد الاعراض
في اول الكتاب وجميع ما موه المعتزلة على الصفة تخرج على هذا
الاصل من نحو قولهم لو كان لله تعالى علم لكان مستحيل البقا ولكان
عرضا ولكان من جنس الضماير والاعتقادات ولكان ضروريا او
مكتسبا ولا يعقل علم يخرج عن هذه المعاني فانا نقول العلم ما كان
علما لانه مستحيل البقاء لمشاركة الجهل وجميع الاعراض اياه فيه وليست
بعلم ولا لانه عرض لهذا ايضا ولا لكونه من جنس الضماير والعقايد
فان الجهل والشك والظن يشاركه ولا لكونه ضروريا لان العلم
الاستدلالي علم وليس بضروري وحركات المرتعش ضرورية وليس بعلم
وكذلك حركات العروق النابضة ولا لكونه مكتسبا لان الحركات
الاختيارية والسكون الارادي كلها مكتسبة وليست بعلم والعلم
الحاصل بالحواس الخمس والبداية ليست بمكتسبة وهي علوم وجميع
ما يورد من هذا القبيل يدفع على هذا السبيل والله ولي التوفيق

فان قالوا اما قدمتم من المقدمة مقدمة صادقة وما مهدتموه من القاعدة
قاعدة مسلمة غير ان دعوى عدم الانفكاك في الشاهد دعوى ممنوعة
فانا لا نسلم ان الاتصاف بكونه عالما لا ينفك عن قيام الصفة بالذات
بل لا يجتمعان في الشاهد ابدا فان العلم قيامه بالقلب ولا يوصف هو
بكونه عالما وانما العالم جميع البدن ولا علم في اكثر البدن بل العلم في جزء منه
دون سايره فما ذكرتم من الدليل صحيح غير انه لا وجود له في المتنازع
فيه والاخراج عما وجد ما هو الدليل حقيقة في محل لا وجود له فيه فكان
من حق المجادل ان يصرف العناية الى التمييز بين ما هو دليل وبين ما ليس
بدليل ثم الى وجوده في المتنازع فيه لو كان دليلا ولا وجود هاهنا
لهذا الدليل قيل لهم لا نسلم ان العالم اسم ماخوذ من المعنى على ما تقدم
يدل عليه ان العلم لو انعدم عن القلب لا يوصف الذات بكونه عالما
واذا حصل في القلب يوصف به ونحن ما نشترط للاتصاف قيام العلم
به بل شرطنا ان يكون للعلم عالم وللعالم علم فاذا العالم من له العلم
او من قام به العلم فاذا قام العلم ببعضه كان العلم لكل الذات
فان كل الذات له العلم فكان عالما وقيام الصفة بالذات لا يشترط
للاتصاف لان الشرط هو القيام بل يكون الوصف له اذ لو قام في محل
آخر او لا في محل لم يكن الوصف له ولهذا اثبتنا ان البارى جل وعلا
مريد بارادة حادثة لا في محل كما ذهب اليه الجبائي وابنه لان الارادة
لا تكون له لانعدام دليل الاختصاص فاما اذا قام العلم بالبعض كان
علما لهذه الذات لان جميع الذات كان انسانا واحدا وعد شيئا واحدا
بجعل الله تعالى كذلك فوصف كل الذات بكونه عالما لان له العلم ولهذا
سمي الذات في الاسماء الاضافية كالاب والابن والزوج والزوجة
باعتبار ما ليس بقايم بذاته فان الابن ليس بقايم بذات الاب الذي
سمي لاجله ابا ولكن لما ثبت له دليل الاختصاص سمي به فكذلك في
هذه الاسما فاذا لا انفكاك للعلم عن العالم ولا العالم عن العلم ولا علم

الا

واكثر الغلط نشأ من امرين احدهما جعل ما ليس بدليل دليلا وان وجد في المتنازع فيه صح

الا العالم ولا عالم بدون العلم والمعتزلة يثبتون العالم بدون العلم
اصلا والى هذا الجواب ذهب كثير من متكلمي اصحابنا ويقولون
ان نفس العلم ونقيضه الجهل راجع الى كل الذات وكذا القدرة والعجز
والسمع والبصر والصمم والعمى وكذا البطش والمشي والدليل
عليه ان محال هذه المعاني جعلت ملحقة بالالات لكل البدن وجعل
الموصوف بها الكل البدن فيقال نظرت ببصري وسمعت باذني ومشيت
الى فلان بقدمي وكتبت هذا الخط بيدي وهذا جواب واضح وكثير
من متاخري اصحاب الصفات يقولون ان العلم في الحقيقة صفة
الجزء الذي قام به وكذا الكلام في القدرة والسمع والبصر فذلك
الجزء هو العالم لا ما سواه من البدن وكذا في جميع الصفات وما
يقال فلان عالم معناه عالم القلب الا ان ذكر القلب سقط لوضوح
المعنى طلبا للتخفيف كما هو داب اهل اللسان حتى ان الصفة لو كانت
تقوم ببعض الاعضاء وساير الاعضاء في كونها صالحة لقبول تلك الصفة
مثل ذكره وامكان القبول لكل متحقق لا بد من ذكر المحل لانعدام دلالة
التعيين لدى الاذكار فيقال فلان عظيم الراس وعظيم البطن وواسع
الفم وعريض الجبهة وكذا يقال فلان واسع الصدر نافذ البصيرة صافي
الراي ماضي العزيمة قوي الصريمة شديد الشكيمة فكان الاعتراض على
راي من يجيب بهذا الجواب في غاية الوهاء والله الموفق والمعين
ولنا ايضا طريقة دلالة الحوادث على الصفات وهي ان المفعول
كما دل على الفاعل بمطلقه يدل على القدرة وكونه محكما متقنا يدل على
العلم فان كل من راى المفعول محكما متقنا استدل بكونه مفعولا على
قدرة فاعله عليه وبكونه محكما على علم فاعله به حتى ان من زعم ان ديباجا
منقشا او دارا فاخرة فيها نقوش وتصاوير وهي مبنية على غاية الاحكام
والاتقان نسج ذلك جاهل بصناعة النسج عاجز عنها وبنى هذه جاهل بصنعة
البنا عاجز عنها استجهل ونسب اما الى الحماقة واما الى العناد والمكابرة

الشكيمة الوكه

كما ان من زعم ذلك حصل بنفسه من غير ناسخ ولا بان بنسب الى ذلك ثم بعد
هذه المقدمة كانت المعتزلة بين امور ثلاثة اما ان يسووا بين الشاهد
والغايب في كل ذلك ويقولوا بان قدرة الصانع ثابتة بدلالة المفعول
وعلمه ثابت بدلالة احكام المفعول واتقانه كما ان ذاته ثابت بدلالة
المفعولات عليه كما في الشاهد وفي هذا ترك مذهبهم لكنه انقياد للحق
واذعان للدليل واعتراف بثبوت المدلول عند قيام دليل ثبوته والتسوية
بين الشاهد والغايب عند وجوب التسوية واما ان يفرقوا بين الشاهد
والغايب في كل ذلك ويقولوا بان المفعول وان دل على وجود الفاعل وقدرته
واحكامه وان دل على علمه في الشاهد ففي الغايب لا يدل على شي لا على
وجود الفاعل ولا على قدرته وعلمه فينكرون الصانع وقدرته وعلمه فيلزمهم
انكار الصانع وان وجد دليل وجوده كما انكروا قدرته وعلمه وان وجد
دليل وجودهما واما ان يسووا بين الشاهد والغايب في حق دلالة
المفعول على الفاعل ويقروا بثبوت الصانع ويفرقوا بين الشاهد
والغايب في حق دلالته على القدرة والمعظمة والعلم ويقولوا ان كان
ذلك دليلا عليهما في الشاهد فليس بدليل عليهما في الغايب فيصيروا مناقضين
من وجهين احدهما بالتفرقة بين الدلالة على الذات والدلالة على الصفات
والاخر بالتفرقة بين الشاهد والغايب في الدلالة على الصفات
ومتعلقنا في ذلك الاستدلال بالشاهد ووجوب التسوية بينه وبين
الغايب والاستدلال بالانتفا دلالة الدلالة على الذات والقول به
والله الموفق ن فاعتراض ابي الهذيل على هذه الطريقة والجواب
عنه على ما عرفنا ان الجبائي ومن تابعه من البصريين فانهم يقولون الفعل
اذا كان محكما يدل في الشاهد والغايب جميعا على ما كان له فاعله عالما
قادرا وفي الشاهد كان الفاعل عالما قادرا بالعلم والقدرة فكان
المفعول المحكم المتقن دليلا عليهما وفي الغايب كان عالما قادرا لذاته
فكان ذلك دليلا على ذاته والكعبي ومن تابعه من البغداذيين يقولون

الفعل

الفعل المحكم المتقن يدل على ان فاعله عالم قادر فحسب ثم ينظر بعد
ذلك فان كان الفاعل يجوز عليه الجهل والعجز علم انه عالم بعلم قادر
بقدرة وان استحال عليه الجهل والعجز وجميع اجزاء اضداد العلم والقدرة
كان عالما بنفسه قادرا بنفسه وابو هاشم ومن تابعه يقولون ان دلالة
الفعل على ان الفاعل عالم قادر دلالة على ان له حالا لكونه عليها كان
قادرا وان له حالا لكونه عليها كان عالما وانه بها تبين الحالتين فارق
ما ليس بعالم ولا قادر فنقول وبالله التوفيق ان الجبائي يقول ان
الفعل المحكم المتقن يدل على ما كان له فاعله عالما قادرا اسلم انه في
الشاهد دليل على العلم والقدرة وسلم ان ما هو دليل العالم القادر
دليل العلم والقدرة وقد وجد في الغايب دليلهما هو دليل العالم
القادر فكان ما هو دليل العلم والقدرة موجودا انه يدل عليهما ايضا
كما دل على العالم القادر على انه لا حاجة بنا الى اثبات كون دليل العالم
بل احتجنا الى اثبات ما هو دليل العلم والقدرة وهو المفعول المحكم
المتقن وقد سلم وجوده فالقول معه بتقدم المدلول مناقضة وفتح
اوسع باب للمعطلة في نفي الصانع مع وجود دليل ثبوته ثم لا ينفصل
هو ممن يعكس عليه فيقول هو في الغايب دليل كون الفاعل عالما قادرا
ودليل ثبوت قدرته وعلمه وفي الشاهد دليل كونه عالما قادرا لا دليل
علمه وقدرته او نقول هو في الغايب دليل ثبوت علمه لا دليل كونه
عالما بل هو الاولى فان الاحكام دليل ثبوت العلم ثم كان العلم بالعالم
ما صار ودة ثبوت العلم بالعلم لاستحالة قيامه بذاته فيقال للكعبي
ماذا تزعم ان الفعل المحكم دليل على الذات فحسب ام على ذات موصوف
بصفة فان قلت هو دليل على الذات فحسب فهو باطل لان مطلق وجود
الشي لا يدل على صحة كونه فاعلا فان الجمادات والاعراض موجودة
وليست بفاعلة ولا صالحة لحصول الفعل عنها وان قلت انه دليل
على الذات موصوف بصفة قيل هذه الصفة راجعة الى الذات

انزعم

فاسدم

ام الى معنى وراء الذات فان قلت راجعة الى عين الذات عاد الكلام
الاول وصار الا على مطلق الذات وقد ابطلناه وان كان راجعا الى
معنى وراء الذات فقد ثبت ما قلنا وبطل نفيه واذا ثبت هذا
في الشاهد ثبت في الغايب لان مدلول الدليل لا يختلف في الشاهد
والغايب ويقال لابي هاشم ان قولك ان الفعل المحكم دلالة على ان
الفاعل له حال لكونه عليها كان قادرا اقرار منك بثبوت القدرة وكذا
العلم لان الفعل اذا دل على تلك الحال وهي في الشاهد من مقتضيات
العلم ولا يمكن ثبوتها في الشاهد الا بالعلم فكذا في الغايب تسوية بين الشاهد
والغايب في تعلق المتلازمات بعضها ببعض فصار الفعل المحكم
المتقن دليل الحال والحال دليل العلم ثم يقال له اذا كان الفعل المحكم
المتقن دليل حال لكون الفاعل عليها كان عالما وكانت الحال مدلولا عليها
من جهة الفعل المحكم فهل الحال معلومة ام لا فان قلت انها معلومة فقد
تركت مذهبك وان قلت انها ليست بمعلومة فقد هذيت فان الحال
لما كانت مدلولا عليها وقد ظهر ما هو دليل عليها لا بد من ان تصير معلومة
ولو جاز ان لا يصير المدلول معلوما مع المعرفة بالدليل لجاز ان لا يصير
ذات الفاعل معلوما مع وجود الدليل والعلم بالله تعالى استدلالي
فاذا لم يكن ابو هاشم عالما بالله تعالى ولان الدليل ما يوجد منه الدلالة
او استدل المستدل ثم يقال له هل دل الفعل المحكم على الحال ام لا فان
قال لا فقد اقر انه ليس بدليل فدعواه انه دليل الحال ضرب من المحال
وان قال دل قيل له اذا وجدت الدلالة واستدل المستدل واستوفي
شرايط الاستدلال كيف لم يصر المدلول معلوما ثم يقال له اذا كان
الفعل المحكم المتقن يدل على الحال والحال لم يصر معلومة كيف عرفت
ان الفاعل عالم وكونه عالما من مقتضيات الحال والعلم بالمقتضي يثبت
بثبوت العلم بالمقتضي ثم يقال له اذا كان الفعل المحكم يدل على الحال
فالحال راجعة الى عين الذات ام الى معنى وراء الذات فان قلت

انها راجعة الى عين الذات فقد التحقت بابيك وقد ابطلنا ذلك وان
قلت هي معنى وراء الذات فقد اقررت بما هو منه هربت غير
انك اخطات في تسمية ذلك حالا وبالله التوفيق واعترض
اصحاب الكعبي على هذا الدليل وقالوا ان العلم بكون الفاعل
عالما ضروري ثابت بالبديهة لحكمنا به في الشاهد والغايب واما
العلم بثبوت العلم له في الشاهد مكتسب لان العلم بالاعراض الغايبة
عن الحواس لن يكون الا بطريق الاستدلال والاكتساب والعلم الثابت
بالبديهة غير الثابت بالاستدلال فقلنا بكون الفاعل عالما في الشاهد
والغايب جميعا لانعدام الموجب للتفرقة بينهما فاما دليل ثبوت
العلم في الشاهد وهو جواز كونه جاهلا غير عالم فمنعدم في الغايب
فلم نقل به في الغايب اذ التعدية من الشاهد الى الغايب يجب عند
قيام دليل التعدية ووجود المعنى الموجب للتسوية ولم يوجد وعامة
المعتزلة يسلمون ان العلم بكون الفاعل عالما مكتسب كالعلم بثبوت العلم
للفاعل غير ان الدلالة التي يدل على كونه عالما في الشاهد غير الدلالة
على ثبوت العلم بدليل ان العلم باحدهما ينفك عن الاخر ولو كانت هذه
الدلالة عين تلك الدلالة لما تصور الانفكاك بينهما لان الشيء الواحد
لا يتصور ان يدل على مدلول له ولا يدل على المدلول الاخر اذ هو يدل
على الامرين بوجوده وقد وجد واذا كان كذلك فكانت الدلالة على
كون الفاعل عالما موجودة في الشاهد والغايب فحكم بكونه عالما فاما
الدليل على ثبوت العلم له فموجود في الشاهد دون الغايب وهو ما ذكرنا
من جواز كونه غير عالم ففرقنا بينهما ودليل جواز الانفكاك بين الدليلين
ان نفاة الاعراض يعلمون كون الفاعل عالما ولا يعلمون ثبوت العلم
له فيقال لاصحاب الكعبي ان دعوى كون العلم بكون الفاعل عالما من
باب البديهيات دعوى ممنوعة بل هي من جملة المستحيلات فان العلم
بكونه عالما مبني على العلم بكونه فاعلا والعلم بالفاعل بدلالة الفعل

العلم

الحكم علم مكتسب لمساعدة الكعبي ايانا ان المعارف ليست بضرورية
فاذا كان العلم بثبوت الفاعل للمفعول مكتسبا كيف يكون العلم بما
هو مبني عليه ضروريا بديهيا فاذا من زعم ان العلم المبني على العلم
المكتسب ضروري وان كان لا يتوصل اليه الا بالتوصل الى الاول
ولن يتوصل الى الاول الا بالاستدلال فصار هو بهذه الواسطة
مستحيل الحصول الا بالاكتساب والاستدلال كان متحاملا وهذا لانه
جعل المعرفة لمن عاين المفعول المحكم المتقن بكون فاعله عالما قادرا ثابتة
بطريق الضرورة كان ما عاين قبل حصول الاستدلال الذي تحصل له به
المعرفة بالفاعل ثم زعم ان من المحال ثبوت المعرفة الضرورية قبل
هذا الاستدلال وهذا هو التناقض الظاهر الذي يستنكف عن ركوب
مثله من لم يحل من هذا العلم بطائل والله الموفق ثم نقول لهم ان
كثيرا من اهل الطبائع يجوزون الفعل المحكم من الطباع وان المنجمين
منهم يجوزون ذلك من الكواكب والمعتزلة يجوزون حصول الافعال
المحكمة على طريق التولد عن الميت والنائم والساهي وثمامة بن الاشرس
يجعل المتولدات افعالا لا فاعل لها وهؤلاء كلهم من ارباب العقول
السليمة وارباب العقول السليمة لا يختلفون في البديهيات فدل ان
دعواكم كون العلم بان الفاعل عالم بديهيا باطلة مجردة والله الموفق
ويقال لهم لما انكرتم من ان نعكس عليكم فيقال العلم بان الفعل المحكم
يوجب العلم الضروري بوجوب علم فاعله ولا يوجب وجود فاعله عالما
الا بالاستدلال لما علم ان قيام العلم بذاته من غير ذات تقوم به محال
ويقال له ان كان العلم بثبوت الاعراض استدلاليا لا ضروريا لاختلاف
العقلاء فيه فكذا لا يعلم كون الفاعل قادرا عالما الا بالاستدلال
لوقوع الاختلاف فيه بين العقلاء على ما ذكرنا ويقال لعامة المعتزلة
بم تقولون ان دلالة الفعل على كون فاعله عالما غير الدلالة على ثبوت
علمه وما معنى كونه عالما اراجع هو الى الذات فحسب او هو راجع الى

معنى

معنى وراء الذات فان قلتم انه راجع الى الذات فحسب فقد مر ابطاله
وان قلتم انه راجع الى ذات موصوف بصفة قلنا التقسيم قايم فانا
نقول يدل على ذات موصوف بصفة راجعة الى عين الذات او على
ذات موصوف بصفة وراء الذات فان قلتم يدل على ذات موصوف
بصفة راجعة الى عين الذات فقد مر ابطاله وان قلتم يدل على
ذات موصوف بصفة راجعة الى معنى وراء الذات فقد اقررتم
بالحق وتبين ان الدلالة على كونه عالما هي الدلالة على ان له علما
وما ذكر من الانفكاك ممنوع وما ذكر من الدليل باطل فانا لا نسلم
ان نفاة الاعراض يعرفون في الشاهد فاعلا فان المعرفة بالفاعل لن
تتصور بدون المعرفة بالفعل وهم لا يعرفون في الشاهد فعلا ليعرفوا
به فاعلا وهذا لان الفاعل في الشاهد لا يفعل الجسم انما يفعل العرض
وهم لا ينكرون الاعراض فكيف يعرفون الفعل واذا لم يعرفوا الفعل
لا يعرفون الفاعل على انا اقمنا الدلالة على ان الفعل المحكم يدل
على قدرة الفاعل وعلمه فبعد ذلك لا حاجة بنا الى ان نبين ان الدلالة
على العلم والعالم دلالة واحدة او دلالتان والله الموفق ثم
وراء هذه الطرق الثلاثة طرق اخر لاصحابنا غير انا رأينا
الاصوب في التدبير للاعراض عن ذكرها لئلا يطول الكتاب ثم
نشتغل بحل شبهاتهم فنقول قولهم لو كانت لله تعالى صفات لكانت
قديمات والقول بالقدماء محال قد سبق من خلال كلامنا الاختلاف
بين اصحابنا في اطلاق لفظة القديم على الصفات فمن جعل القدم
معنى وراء الذات لم يجوز اطلاق لفظة القديم على الصفات فاندفع
عنه الالزام ومن قال منهم ان القديم هو المتقدم في الوجود او الموجود
الذي لا ابتداء لوجوده فانه يقول ان كل صفة قديمة غير انه لا يجوز
القول بالقدماء لئلا يسبق الى وهم السامع ان كل قديم من القدماء قايم
بذاته موصوف بصفات الالوهية بل نقول ينبغي ان يقال ان الله تعالى

قديم بصفاته وعند اطلاق لفظة القديم على كل صفة ينبغي ان يقيد فيقال
ان القديم القايم بالذات واحد وله صفات الكمال كل صفة قايمة بذات
الله تعالى وهي قديمة على معنى ان ليس لوجودها ابتدا وانها في الوجود
متقدمة على المحدثات اجمع فلم قلتم ان القول بقدمها على هذا الوجه محال
وفيه وقوع النزاع ومما يقوله الاسكافي والصالحي والجبائي من روساء
القدرية ان القديم هو الله والقول بالقدما قول بالالهة كلام في غاية
الفساد فان احدا من ارباب اللغة ولا من اهل الكلام لم يقل ان القديم هو
الله وسمعنا العرب يقولون هذا بنا قديم وشيخ قديم ويريدون به
المتقدم في الوجود دون الوصف له بالالوهية ويقال في المثل السابر
الشر قديم ولا يريدون ان الشر هو الله واهل الدهر يعتقدون قدم كل
جزء من اجزاء العالم وما اعتقدوا الوهيتها على ان هذا الكلام يكفي سفهه عن
الاشتغال بابطاله وانه يطالب بالدليل فيقال لم قلت ان القديم هو
الاله والعقلا باسرهم على خلاف هذا على ما ذكرناه من اطلاق اهل
اللغة لفظة القديم من غير ارادة الالوهية واعتقاد اهل الدهر
قدم العالم من غير اعتقاد الالوهية ويسمون الاصنام الهة وان
كانوا لا يعتقدون قدمها فانهم كانوا ينحتونها من الخشب والاحجار ويتخذونها
منها من الصفر والنحاس وهذه كلها من اجزاء العالم الذي اعتقدوا
كونها مخلوقة لله تعالى على ما قال ولين سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله ومما يقولون ان القدم من اخص اوصاف الباري
فلو كانت الصفة قديمة لوجدت المشاركة في اخص الاوصاف فتكون
الصفة مثلا لله تعالى واذا كانت مثلا له لكانتا صفتين او موصوفين وكلا
الامرين باطل هذا الكلام صدر عن غاية الجهل لانهم بنوا هذا الكلام على
مقدمة مجحودة وبعد جريان المساهلة في تسليم المقدمة غفلوا عن شريطة
المماثلة او محلها وبنوا علة المماثلة على امر ممنوع واثبتوا حكم تلك
العلة على اصل الخصوم دون اصلهم فهذه اربع جهالات وقعوا فيها بسبب

عن

وهل م

من الوقوع في واحدة منها الريض الخالي عن هذه الصناعة وبيان هذه
الجهالات اما الاولى منها فنقول انهم بنوا هذا الكلام على كون القدم من
اخص اوصاف الباري وهذا ممنوع فيقال لهم لم قلتم ذلك فان قالوا
قلنا ذلك لان الموجود وصف عام يشتمل على القديم والمحدث واذا قيل
انه تعالى قديم فهو وصف للموجود بصفة تختص بها عن غيره من الموجودات
قيل ثم ليس في القديم صفة اخص من القدم فكان هو وصفا خاصا لا اخص
منه قيل وقع النزاع الا في هذا الفصل ان خصومهم يقولون القديم اما ان
يكون قايما بالذات وهو ذات الباري جل وعلا واما ان يكون غير قايم
بالذات وهو صفاته تعالى فكان وصف القديم شاملا على الذات
والصفات واخص من القديم الذات والصفات وعندكم لا اخص
من القديم فاذا هو مقدمة مجحودة لا يمكنهم اثبات هذه المقدمة الا
باقامة الدليل على نفي قديم غير قايم بالذات واختصاص صفة القدم
بالذات فحسب ولو امكنكم اثبات هذا لوقعت لكم الغنية عن
التمسك بهذه المقدمة فاذا هذا منكم تعلق بدليل لا يثبت صحته
الا بثبوت المدلول وكل دليل هذا سبيله فهو باطل لانه لا يمكن اثبات
المدلول الا بثبوت الدليل ولا يمكن اثبات الدليل الا بثبوت المدلول
فلا يتوصل الى اثبات احدهما البتة كمن وقع في بير لا يمكنه الخروج الا
باحضار الحبل ولا يمكن احضار الحبل الا بالخروج فامتنع كل منهما او كمن
اقفل بابا وترك المفتاح في البيت ولا يمكن فتح الباب الا باخراج المفتاح
ولا اخراج المفتاح الا بفتح الباب فامتنع الامران جميعا فكذا هذا والله
الموفق ○ واما الجهة الثانية وهي الجهل بشريطة المماثلة ومحلها وهي ان
المماثلة لا تثبت الا بشريطة المغايرة بين المتماثلين وكذا الموافقة والمخالفة
هذه كلها اوصاف المتغايرين ومحلها المتغايران ولا مغايرة بين الذات
والصفات على ما نبين بعد هذا فكانت شريطة المماثلة ومحلها
معدومين فكان القول بالمماثلة محالا واما الجهالة الثالثة فهم

أنهم جعلوا علة المماثلة الاشتراك في اخص الاوصاف وهذا مذهبهم
ونخالفهم خصومهم في ذلك على ما قررناه وبينا فساد ذلك فكان التعلق
به لابطال مذهب من لا يبنا عدمهم على ذلك بالاطلاق اما الجهالة الرابعة
وهي اثبات حكم علة المماثلة على مذهب خصومهم دون مذهبهم فهي
ان علة المماثلة عندهم الاشتراك في وصف واحد وهو اخص الاوصاف
والاشعرية يقولون ان الحكم عام فلما اشترك البياضان في جميع
الاوصاف كانت المماثلة بينهما ثابتة في جميع الاوصاف فكانا مثلين من
جميع الوجوه واذا كان كذلك فكانت علة المماثلة عندهم هو الاشتراك
في اخص الاوصاف كان الحكم وهو المماثلة ثابتا في اخص الاوصاف لا في
الجميع فان البياضين كانت المماثلة الثابتة بينهما في حق كونهما بياضين لثبوت
الاشتراك بينهما في وصف البياض لا غير فاما استوا البياضين في كونهما
لونين عرضين موجودين فغير ثابت باشتراكهما في وصف البياض بل
اشتراكهما في الوجود والعرضية واللونية لوجوب اقتصار الحكم على قدر
العلة واذا عرف هذا ثبت ان اشتراك الذات والصفة في صفة
القدم يوجب استواهما في القدم لا غير والخصوم لا يابون هذا فاما
استواهما في كونهما الهين وموصوفين او صفتين فليس بحكم لاستواهما
في القدم فاذا اثبتوا الاستواء في هذه الاوصاف لوجود الاشتراك
في اخص اوصاف النفس فقد اثبتوا المماثلة من جميع الوجوه كما هو مذهب
الاشعرية لوجود الاشتراك في اخص الاوصاف على ما هو مذهبهم دون
مذهب الاشعرية فكان الخطا فيه من وجهين احدهما اثبات حكم العلة
زيادة على قدر العلة وهو محال والثاني اثبات حكم العلة التي هي
علة عندهم على الخصوص على طريق العموم والشمول كما هو حكم علة الخصوم
وفساد هذا ظاهر لما ان الكل خارج عن قضية العقول وجهل بخاصية
الحد والمحدود والعلة والمعلول وهذا ليعلم ان من داب المعتزلة التهويل
بل التحصيل والتعويل على التخييل وكل كلام لهم او عرض على قوانين الاصول

ومقتضيات

ومقتضيات العقول يظهر انه مزيفة كسراب بقيعة والله الموفق
ومما قالوا ان الله تعالى لو كانت له صفات لكانت باقيات ويستحيل
بقاؤها بالبقاء وعندكم بقاؤها بذاتها غير جائز والوجود ثم لهدمتم قاعد
تكم تجيب عن ذلك فنقول والله الموفق ان قدماء اصحاب الصفات
كانوا يقولون ان الله تعالى باق بصفاته وامتنعوا من وصف كل صفة
بالبقاء فلم يقولوا علمه باق ولا حياته ولا قدرته ويقولون ثبت لنا
بالدلالة ان لله تعالى صفات ازلية قائمة به وثبت استحالة كون الباقي
باقيا بلا بقاء بالدليل وثبت ايضا استحالة قيام البقاء بالصفات
بالدليل وحصل من مجموع هذه الدلائل وجوب القول بالصفات
ووجوب الامتناع عن الوصف بكونها باقية الا ان هذا الكلام يتعذر
تمشيته لان الخصوم يقولون اذ لم تكن الصفات دائمة فهي فانية
وان كانت دائمة بان كانت موجودة في الازل وهي للحال موجودة وتوجد
ابدا الا الى نهاية فلن يتصور دائم لا يكون باقيا فاشتغل الاشعري
بجواب هذا وقال انا ابينكم ان علم الله تعالى باق وكذا سائر صفاته ولا
اقول انها باقية بلا بقاء ليلزمني هدم اصلي بل اقول انها باقية ببقاء فان بقاء
ذات الله تعالى بقاء للذات وبقاء للصفات ايضا وبقاء الذات بقاء لنفسه
ايضا لانه ليس غير الذات فاذا الزم عليه القول ببقاء الاعراض بان
يقال ان في الشاهد البقاء القائم بالذات ينبغي ان يصير بقاء لجميع
صفات ذلك الذات فيصير الاعراض باقية اجاب ان بقاء الجواهر
لا يكون بقاء الاعراض القائمة بها لان الاعراض القائمة بالجواهر
غير الجواهر والبقاء القائم بشيء لا يكون بقاء لما هو غيره فاما في
الغائب فالصفات ليست باغيار للذات فيكون البقاء القائم بالذات
بقاء لما ليس بغير الذات فانفتح الفرق ولان بقاء الجوهر لو جعل بقاء
للاعراض القائمة به لما تصور المغايرة بين الجوهر وبين الصفات
ولا عدمها مع بقاء الجوهر لما ان بقاء الجوهر لما جعل بقاء لها فما دام الجوهر

باقيا كان بقاوه موجودا او كان بقاوه بقاء لاعراضه والقول بتقدم ما وجد بقاوه محال فاذا استحال عدمهما مع بقايه استحال عدمها مع وجوده ويستحيل ايضا وجودها مع عدمه اذ لا قيام للاعراض بدون الجواهر فصار كل جوهر بما له من الاعراض مما يستحيل وجود احدهما مع انتفا صاحبه فبطل هذا الغير بين وحيث راينا ان الاعراض تغاير الجواهر التي تقوم بها وانها تنعدم مع بقاء الذات علم ان بقا الجواهر لم تكن بقا لما قام به من الاعراض وفي حق الغايب مثل هذا الدليل منعدم الا انا نقول ان ما ذكره الاشعري فاسد لان الخصوم يقولون ان الصفة عندكم ان لم تكن غير الذات فلم تكن عين الذات فلم جعلتم البقا القايم بالذات بقا بما ليس بالذات ولما لم يتعد به البقا الا ترى ان بقا الجوهر لم يجعل بقا لاعراضه وانما لم يكن كذلك لان العرض ليس هو الجوهر لا لما انه غير بل وصف المغايرة فصل في الباب لانه لا يمكن ان يقال ان بقا الجوهر [illegible] بقا له فانعدم مع وجود الجوهر فكان غيره ولو جعل بقا الجوهر بقا لاعراضه لما صارت اغيارا له لانه حينئذ كانت لا تنعدم مع بقاء الجوهر فاذا كانت السبب لكونها اغيارا للجوهر امتناع جعل بقا الجوهر بقا لها فمن جعل كونها اغيارا له علة لامتناع جعل بقا الجوهر بقاء للاعراض فقد قلب القصة والذي يحقق فساد ما ذهب اليه الاشعري ان بقا الله تعالى لو كان بقا لصفاته لانها ليست باغيار له للزم ان يكون حياته حياة لذاته ولجميع صفاته لانها ليست باغيار له وكذا علمه وقدرته وسمعه وبصره فيصير كل صفة موصوفة بالالوهية والربوبية فيودي الى القول بالالهة وهذا كفر وابطال للتوحيد فلم يستقم هذا الجواب والذي عليه الاعتماد من الجواب عن هذه الشبهة هو ان الدليل قد قام على ثبوت هذه الصفات على وجه يخضع المنصف له وينقاد ولا يختلجه ريب ولا شك وكذا الدليل قام على كون حدوثها ممتنعا محالا وكذا الدليل قام على استحالة عدمها وحصل

لم يصر بقاء لما قام به من العرض لانه غيره لانه انما كان غيرا له لان بقاء الجوهر لم يجعل صح

حية قادرة عالمة سميعة بصيرة مريدة وهذا هو وصف الربوبية فيصير كل صفة صح

العلم

العلم بهذه المقدمات ايضا ضرورية لا محالة وعلم بالبديهة ان القول بدايم ليس بباقي محال وقد قام الدليل على ان القول بباقي لا بقا له محال وقد قام دليل امتناع قيام المعنى بالصفة ولا وجه الى انكار شي من هذه المقدمات لثبوت العلم على طريق اليقين بهذه المقدمات والجمع بين هذه المقدمات في الظاهر ممتنع ودفع بعضها ممتنع ايضا لقيام دليل ثبوته ولمساواته غيره من المقدمات في صحة الثبوت واذا كان الامر كذلك وجب البحث عما يوجب زوال امتناع جمع هذه المقدمات اللاتي ثبت كل واحدة منهن بدليل لا مدفع له فوجدنا ذلك فقلنا بثبوت الصفات لقيام الدليل بقدمها ودوامها وثبوت البقا لها وامتناع كونها باقية بدون البقا من غير قيام معنى بها ووجه ذلك ان كل صفة من صفات الله تعالى تكون صفة لله تعالى وتكون بقا لنفسه فيكون العلم علما للذات فكان الذات به عالما ويكون العلم بقا لنفسه فيكون باقيا ببقاء هو نفسه وكذلك بقا الله تعالى بقاء له وبقا لنفسه ايضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه ايضا باق هذا كما ان الجسم كاين في مكان بكون مخصص لولا ذلك الكون لما كان مختصا بهذا المكان المتعين وهذا الكون معنى زايد على ذات الجسم غير راجع الى الذات فانه كان موجودا قبل هذا وكان يمكن له بهذا المكان ثم يزول التمكن وذاته موجود والعرض وهو السواد القايم بمحل كاين في هذا المحل المخصوص مع جواز ان لا يكون مختصا به كان كاينا فان الله تعالى كان عالما بهذا السواد في حالة العدم وكان قادرا ان يوجده في محل اخر فاذا اختص بهذا المحل مع جواز ان لا يكون مختصا به كان كاينا ولا بد من ان يكون كاينا بكون واستحال قيام كون هو غير ذاته بذاته فكان كاينا بكون هو نفسه وكذا كون الجسم في مكان كان كاينا في الجسم لقيامه به مع جواز ان لا يكون مختصا به ولا وجه الى القول بكونه كاينا بكون قايم به فكان كاينا بكون هو نفسه اذ محال ان يكون كاينا لا بكون فكذا هذا والايضاح بنظير الكون

للاجسام والاعراض واثبات كون العرض راجعا الى ذاتها ذهب اليه
بعض اصحاب الصفات منهم ابو اسحاق الاسفرايني ذكره في كتاب المسمى
بتعجيز المعتزلة وغيره من الكتب وبدون الايضاح بالنظير يثبت
صحة هذا الكلام لما مر من قيام الادلة المثبتة لذلك ولا يقال بان
البقاء اذا جعل بقاء للذات يستحيل ان يكون بقاء لنفسه لانه يؤدي الى
القول بحصول باقيين ببقاء واحد وهو محال فان حصول متحركين بحركة
واحدة واسودين بسواد واحد محال لانا نقول بان حصول باقيين
ببقاء واحد انما يستحيل اذا كان احد الباقيين مما يستحيل ان يكون بقاء
لنفسه ولا يصير باقيا الا بقيام البقاء به وقيام بقاء واحد بذاتين محال
فاستحال صيرورتهما باقيين ببقاء واحد فاما اذا كان احد الباقيين يكون
بقاء لنفسه ثم يؤثر في الباقي الاخر كان كل واحد منهما باقيا ولم يستحل ذلك
لانه لم يؤد الى قيام بقاء بذاتين وهو علة الاستحالة واعتبر بكون الجسم
فان الجسم يكون به كائنا والكون نفسه يكون كائنا يكون هو نفسه ولم
يكن ذلك محالا فكذا هذا ويعرف ذلك بضرورة الدليل فان قالوا لو
كان هذا لجاز ان يكون علم الله تعالى علما له ولنفسه فيكون الذات به
عالما وهو ايضا بنفسه عالم والجواب عنه ان هذا محال لان العلم
لا يتصور ان يكون حيا فلا يتصور ان يكون عالما لاستحالة عالم لا حياة له
بخلاف البقاء لانا اذا عرفنا بضرورة الدليل ان العلم بقاء لنفسه لم يجز
ان يكون علما لنفسه لانه لو كان كذلك لاستفاد العلم وصفين مختلفين
وهما كونه باقيا عالما بمعنى واحد وهو محال فان قالوا هذه الاستحالة
ثابتة هنا فان العلم لما كان بقاء لنفسه كان الذات عالما بما هو بقاء والعلم
بنفسه باقيا بما هو علم وهذا محال ايضا قيل انما يكون ذلك محالا ان لو
كان العلم علما لما هو بقاء له وبقاء لما هو علم له وليس الامر كذلك بل هو علم
للذات وليس ببقاء له وبقاء لنفسه وليس بعلم له وهكذا الجواب
عن قولكم ان الحياة ينبغي ان تكون عالمة لانها تكون حياة للذات علما لنفسها

لانه

لانه لما كانت بقاء لنفسها لا يتصور ان تكون حياة لنفسها لهذا المعنى
ولانها لو كانت حياة لنفسها لكانت حية ويستحيل ان تكون قادرة عالمة
والقول بحي يستحيل ان يكون عالما قادرا محال فان قيل يلزمكم على هذا
الاصل القول بجواز بقاء الاعراض فيكون كل عرض بقاء لنفسه فيكون
السواد سوادا للجسم الغاير به بنفسه بقاء لنفسه قيل لهم ان العرض
لا يجوز ان يكون بقاء لنفسه لان كل عرض محدث وفي اول ما دخل في حيز
الوجود يستحيل ان يكون باقيا لانه عبارة عن الدوام ولا دوام في
تلك الحالة ونفسه في تلك الحالة موجودة ولم يكن بقاء لما بينا من
الاستحالة فلم يكن باقيا ببقاء هو نفسه لان نفسه ليست ببقاء لانها في تلك
الحالة التي بينا موجودة ولم يكن بقاء اذ لو كانت نفسه بقاء لنفسه لكانت
نفسه باقية في تلك الحالة لاستحالة حصول بقاء لا باقي به وهذا خلاف
صفات الله تعالى فانها لم تكن محدثة ليكون لها حالة لم يكن فيها باقية ولا
ذاتها كان بقاء بل كانت ازلية فلم يوجد فيها دليل استحالة كونها بقاء لانفسها
وقد قام دليل كونها بقاء وبهذا الجواب عن قولهم ان البقاء في الشاهد
ينبغي ان يكون جايزا البقاء لانه في اول ما دخل في حيز الوجود بقاء فانا نقول
نعم هو في تلك الحالة بقاء لكن للذات الذي كان البقاء له قائما لنفسه فليس
ببقاء لمحال لاستحالة كونه باقيا في تلك الحال والله الموفق وثبت
بهذا انا لم نقل بباق بلا بقاء ولا بباق موصوف بصفة فان قالوا لما جاز لكم
ان تقولوا ان علم الله تعالى باق ببقاء هو نفسه لم لا يجوز لابي الهذيل ان
يقول ان الله تعالى عالم بعلم هو نفسه قلنا انا لما قلنا ان بقاء العلم نفسه
قلنا ان العلم بقاء وهذا جائز وهو يقول علم الله تعالى ذاته فلا نقول
ان ذاته علم وهذا محال ولو قال ذلك لكان ايضا محالا ولانه كما جعل
علمه ذاته كذا جعل قدرته وسمعه وبصره وبقاءه ذاته فيجعله حيا بما
هو علم قادرا بما هو حياة سميعا بما هو قدرة وهذا كله محال ونحن اذا
قلنا ان العلم بقاء لم نقل انه قدرة او سمع او بصر فكان ما قاله محالا وما

قلنا صحيحا شران بعض اصحاب الاشعري ولا يوجد هذا في شي من كتبه نصا
وانما اعتمد عليه ابو اسحق الاسفرايني ومؤاخذه عن ابي الحسن الباهلي تلميذ
الاشعري وقد ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله في كتبه ما يكون اشارة الى
هذا الجواب وان كان ظاهر مذهبه ما هو اختيار اوايل اصحابنا رحمة
الله عليهم واما شبهتهم ان الله تعالى لو كان له صفة لكانت غير الله والقول
بوجود غير الله في الازل محال فهو تحكم محض ودعوى مجردة عن البرهان
ويكفي المنع وابطال ما يجعلونه حدا للغيرين جوابا عنه فيقال لهم لم
قلتم ذلك وما حد الغيرين ليظهر في معرفته انا اثبتنا في الازل ما هو
غير الله وزعمت الكرامية ان حد الغيرين هو الشيئان وربما قالوا
الموجودان ثم لما كان ذات الله تعالى شيئا وصفته ايضا شي فهما
شيئان فكانا غيرين ولهذا قالت الكرامية ان صفة الله تعالى غير الله
تعالى وساعدهم ابو العباس احمد بن ابراهيم القلانسي الرازي من متكلمي
اهل الحديث على هذا التحديد فزعم ان الغيرين هما الشيئان او الموجودان
الا انه مع هذا تباعد غيره من اهل السنة ان صفة الله تعالى لا هو ولا
غيره غير انه يقول اني لا اقول ذات الله تعالى وصفته شيئان ولو
قلت ذلك للزمني ان اقول هما غيران بل اقول ذاته شي وصفته شي
فهما شي وشي ولا اقول هما شيئان وهذا الحد فاسد فان الغيرين من
الاسماء الاضافية كالاب والابن والعلو والسفل واشباه ذلك ولهذا
لا يطلق الاسم على ذات ما الا باعتبار وجود اخر والشي اسم ذاتي حقيقة
المسمى به باعتبار ذاته ولفظة الحد مع لفظة المحدود بمنزلة الاسمين
المترادفين لا تفاوت بينهما البتة فمن جعل احد اللفظين حدا للاخر فهو
قليل المعرفة بحقايق الاسامي وانواعها وشرايط صحة التحديد والله
الموفق وزعم ابو هاشم من المعتزلة ان الغيرين مذكوران لا يكون
احدهما جملة يدخل تحتها الاخر واحترز بهذا عن الواحد من العشرة وعن
الانسان مع اعضايه فان كل عضو من الانسان ليس غير الانسان وان كان لا يقال
له هو وكذا الواحد من العشرة ولكن كان الانسان جملة يدخل تحتها كل
عضو معين وكذلك العشرة جملة يدخل تحتها الاحاد فكان كل واحد
داخلا تحت العشرة وهذا التحديد فاسد لان لفظة المذكور كما
تتناول الموجود تتناول المعدوم وهذا لا قائم الغير على المعدوم
فاسد باباه اهل اللغة بل هو اسم يتناول احد الموجودين باعتبار
الاخر ثم هو على اصله غير مطرد فان الاحوال عنده مذكورات
وليست احداهما جملة تدخل تحتها الاخرى ومع ذلك ليست بمتغايرات
وتجاهله ان الاحوال ليست بمذكورة فاسد لانه ذكرها حيث اثبتها
ليصير الذات بها مستحقا اسم العالم والقادر ثم اشتغال ابي هاشم
بافساد القول ان الصفة لا هي الذات ولا غيره وعده هذا خروجا
عن المعقول مع زعمه ان الاحوال لا هي الذات ولا غيره ومساواتنا
في ذلك ثم اشتغاله بالتجاهل انها ليست بمذكورة ولا غير مذكورة ولا
موجودة ولا معدومة غاية في الوقاحة وقلة المبالاة من التخبط في
دين الله تعالى وقالت بعض المعتزلة الغيران هما المختلفان في الوصف
وهذا باطل على اصلهم فان من مذهبهم ان قيام سوادين في وقت واحد
في محل واحد جائز وهما غيران ولا يختلفان بوصف ما ثم هو باطل عند
الجميع بالواحد من العشرة واليد من الادمي فان الواحد مع العشرة
يختلفان في الوصف وكذا اليد مع الادمي ولا تغاير وبهذا يبطل قول
من يقول ان ما ليس بالشي فهو غيره فان الواحد ليس بالعشرة وليس
بغيرها وكذا اليد من الادمي فان ابى واحد منهم راي جعفر بن حرب
فزعم ان الواحد من العشرة واليد من الادمي غيره قيل هذا فاسد
لم يقل به احد من المتكلمين الا جعفر بن حرب وخالفه فيه جميع اخوانه
من اهل الاعتزال وعد هذا من جهالاته وهذا لان العشرة اسم يقع على
مجموع هو لا الافراد فكان متناولا لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد
غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن يكون العشرة بدونه وكذا

معلومة م
ولا م
غير العشرة م

اليد زيد يقع عليه باعتبار هذه الاعضاء فكان متناولا لمجموع هذه فاذا
قيل يد زيد غيره كانت اليد غير نفسها ودبما يشكل هذا اي يد الادمي
لبقاء الاسم بعد فوات اليد وزواله عند فوات الواحد من العشرة
الا ان بقاء الاسم في الادمي كان لان علة استحقاقه الاسم هو التركيب
المخصوص والصورة المخصوصة وبفوات اليد بقي اكثر ذلك فبقي الاسم لبقاء
علة الاستحقاق ولهذا لا يثبت ان عند قيام اليد لم يكن اسم الادمي
متناولا اياها وعند ثبوت التناول لو اثبتنا المغايرة لصارت اليد
غير نفسها كما في الواحد من العشرة وفي العشرة بفوات الواحد زال
الاسم لان علة استحقاقه القدر المخصوص اذ هي من اسماء الاعداد
وقد زال ذلك القدر وثبت قدر اخر هو علة استحقاق اسم اخر فزال
الاسم وثبوت الفرق من هذه الجهة بين اليد من الادمي والواحد من
العشرة لا يوجب التفرقة بينهما في كون الاسم متناولا للجميع الا فرادي
كل واحد منهما واستحالة كون الفرد غير الجمع لتناول اسم الجميع اياه
وورا هذا في تقرير استحالة جعل اليد غير الادمي كلام ذكرته في
بعض المواضع اعرضت عنه هنا لئلا يفوت الايجاز المشروط في اول
الكتاب والله الموفق وقال بعض المعتزلة الغيران هما اللذان يصح ان
يعلم احدهما مع جهل الاخر وهذا باطل لان الشيء يعلم بجهة ويجهل بجهة كمن
يعرف السواد انه لون ولا يعرف انه مستحيل البقا فان جعلوا كل جهة غير
صاحبها فقد جعلوا العرض الواحد الذي هو غير متجزي شيئين متغايرين
والقول بتعدد الواحد وتغايره محال وان لم يجعلوا كل جهة غير
الجهة الاخرى ابطلوا التحديد وقال علي بن عيسى النحوي حقيقة غير
ما صح ان يثني مع المضاف اليه نحو الرجل غير زيد فهما اثنان فقد احترز عن
الواحد من العشرة واليد من الادمي وبيان ذلك ان الاضافة تنقسم
الى قسمين اضافة بتقدير كلمة وهي اضافة البعض الى الكل واضافة
بتقدير اللام وهي المسماة عند النحويين اضافة تمليك وفي الاضافة بتقدير من

لا يصح

سيجي
ثم

لا يصح المضاف مع المضاف اليه لان اسم المضاف اليه يتناول المضاف
كما يقال خاتم فضة وسوار ذهب فلا يكون بين المضاف والمضاف اليه
تغاير وكذا هذا في قولك يد زيد وواحد من العشرة لان اسم المضاف
اليه يتناول المضاف مع اشيا اخر فاما في الاضافة بتقدير اللام
فاسم المضاف اليه لا يتناول المضاف كما في قول الرجل دار زيد وغلام
عمرو فيتصور ضم احدهما الى صاحبه فكان تثنية واما في الفصل
الاول فلا يتصور الضم لان المضاف داخل تحت المضاف اليه ولو ضم
اليه لضم الى نفسه وهذا محال ثم اضافة الى الله تعالى لا تكون بتقدير
كلمة بل تكون بتقدير اللام فيكون المضاف مع المضاف اليه متغايرين هذا
هو تقرير تحديده والكشف عن معناه وصار الحاصل ان كل اثنين
متغايران او كل مسميين او مذكورين ليس احدهما داخلا تحت اسم صاحبه
فهما متغايران وقد مر ابطال هذا الثاني على ان تقرير هذا الكلام
ان ما ليس بشيء ولا بعضه فهو غيره وهذا فاسد لانه معترض لان
تحديد المتغايرين بان ليس احدهما صاحبه باطل لان الغيرين من الاسما
الاضافية يقتضي وجود اثنين وكلمة ليس كلمة نفي وهي مقتضية للعدم
ومن فسر ما يقتضي وجودا بما يقتضي عدما كان خارجا عن قضية
المعقول فكيف بمن يفسر ما يقتضي وجودين بما يقتضي عدما والدليل
عليه ان الحد مع المحدود بمنزلة اسمين مترادفين يتحد الفايدة بهما
ولا يتغاير ولا يتفاوت ومن قال ليس زيد في الدار ثم قال غير
زيد في الدار لا يفهم من احدهما ما يفهم من الاخر فدل ان هذا فاسد
وكذا الوقيل ليس ببعض الشيء فهو غيره باطل لان كل الشيء ليس ببعضه
ومع ذلك ليس بغيره لان الشيء لا يغاير نفسه فلم يمكن ان يجعل كل لفظ
على حياله حدا ولا يمكن جعل مجموعها حدا لما مر من ابطال الحدود المتممة
ويبطل ايضا ان يكون حد الغيرين انهما اثنان لان الغيرين لو كانا اثنين
لكان الغير اثنا والاثن ليس بمستعمل والغير مستعمل ولان الاثن لو كان

وذكره لا يقتضي الا توحد الذات
والغير من الاسماء الاضافية

مستعملا لكان عبارة عن الواجد والواجد لا يصلح ان يكون حدا للغير
لان الواجد ليس من الاسماء الاضافية لا يطلق على ذات ما الا باعتبار
غيره بخلاف اسم الواجد فجعل احدهما حدا للاخر باطل والله الموفق ولا
حاجة بنا الى الاشتغال بتحديد الغيرين لان الخصوم هم الذين يريدون
نفي الصفات بعلة انها لو كانت ثابتة لكانت اغيارا للذات واثبات غير
الله تعالى في الازل محال فاذا منعنا ذلك ولم يتمكنوا من اثبات المغايرة
اندفع الالزام وبطل ولم يبق لنا حاجة الى اثبات حد الغيرين ثم نشتغل
ببيان ذلك على طريق التبرع فنقول وبالله التوفيق حد الغيرين عند
اصحابنا رحمهم الله انهما الموجودان اللذان يصح وجود احدهما مع عدم
الاخر ودليل صحة هذا الحد انا استقرينا الاوصاف فعلمنا ان شيئا مما
ذكره الخصوم لا يصلح ان يكون حدا لما ذكرنا وعلمنا ايضا انهما ما كانا غيرين
لانهما عرضان لثبوت المغايرة بين الباري جل وعلا وبين العالم ولا لانهما
جسمان لثبوت التغاير بين الاعراض وثبوتها بين الاجسام والاعراض
ولثبوت المغايرة بين الاجسام وبين الاجسام والاعراض ايضا
وبين العالم والباري وما كانا غيرين لقيام مغايرة بينهما لجريان التغاير
بين الاعراض وان كان يستحيل قيام المعنى بها ولان المغايرة لو كانت معنى
لكانت هي ايضا غير الاجسام وما وراها من الاعراض فيقوم بها
مغايرة اخرى ثم كذلك الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يبق الا ما ذكرنا
واذا كان حد المغايرة ينقسم الى هذه الاقسام وكلها ممتنعة لما بينا
من الدلايل ولا امتناع فيما قلنا تعين للصحة على ما هو الاصل في الاستقرا
واعتراض الخصوم على هذا ان التغاير بين الجواهر والاعراض ثابت
ولا يتصور وجود احدهما مع انعدام صاحبه لاستحالة خلو الجواهر عن
الاعراض ووجود الاعراض بدون الجواهر اعتراض فاسد لان كل
جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل ينعدم العرض
لا محالة لاستحالة بقايه ويبقى الجوهر فكان كل جوهر في نفسه غير عرض

لوجود

لوجود الحد وكذا اعتراضهم ان الاستطاعة غير الفعل وان كان لا فعل
بدون الاستطاعة ولا استطاعة عندكم بدون الفعل لانها لا تسبقه
اعتراض فاسد لان كل فعل معين يجوز وجوده مع عدم استطاعته فان من
الجايز ان كان الله تعالى خلق ذلك الفعل بلا استطاعة له بل باضطرار
من خلقه فيه وكذا من الجايز ان حصل بعده الاستطاعة فعل اخر سوى
هذا خصوصا على اصل ابي حنيفة رحمه الله حيث يقول ان الاستطاعة
تصلح للضدين فما من فعل حصل بها الا وكان من الجايز ان حصل بها
ضده على طريق البدل واذا صح هذا الحد والعدم على القدم محال
فلا يتصور وجود الذات مع عدم علمه ولا وجود علمه مع عدم قدرته
دل انهما ليسا غيرين ولا معنى لما يقوله الكعبي انه لو جاز ان يقال
ان علم الله لا هو الذات ولا غيره جاز ان يقال هو هو وهو غيره لان
هذا تحكم لا دليل عليه ثم هو باطل بالواحد من العشرة فانه ليس بعشرة
ولا غير العشرة ولا يجوز ان يقال هو العشرة وهو غير العشرة وهذا
لان من نفى شيئين عن شيء لا يلزمه ان يجمع بينهما فان من قال هذا الحمار ليس
بفرس ولا بغل صح ولو قال هو فرس وهو بغل كان قوله محالا لكن هذا
تحقيقه ان دليل كونه معنى وراء الذات وانه ليس بعين الذات
قام وكذا دليل انعدام المغايرة فكان قولنا لا هو ولا غيره قولا صحيحا
لقيام الدليل على صحته وقول القايل هو هو وهو غيره فاسد لقيام الد
ليل على بطلان كل واحد منهما ولثبوت الاستحالة والتناقض لان شيئا
ما لا يكون غيره لانه لا يتصور وجود شيء مع عدم نفسه وما يقولون
ان الصفة لو لم يكن غير الله ولا ذاته لكانت بعضه لان في الشاهد
ما ليس بذات شيء ولا غيره كان بعضا كالواحد من العشرة واليد من
الادمي هذا الكلام فاسد لان من البعض ما كان بعضا لانه ليس بشيء ولا
غيره بل لانه جزء تركب الكل منه ومن غيره ولم يوجد هذا المعنى في
الصفة فلما لم يكن الصفة غيره لانعدام حد الغيرين ولم تكن ذاته

للاستحالة لم يكن بعضه لانعدام حدّ البعض هذا كما انه ليس بجوهر و لا
عرض فهو جسم في الشاهد و الباري جل و علا ليس بجوهر و لا عرض
ومع هذا ليس بجسم لان الجسم لم يكن جسما لانه ليس بجوهر و لا عرض
بل كان جسما لانه متركب فلما لم يكن متركبا لم يكن جسما فكذا هذا و الله
الموفق و لهم تمويه اخر يلبسون به على الضعفة فيقولون ان ذات
الله غير الانسان و كذا علمه غير الانسان فكان ذاته غير الانسان و كذا
علمه فكان كل واحد منهما غيرا فيثبت فيقال انهما غيران و كذا في سائر
الصفات و الجواب انا لا ننكر كون الذات و الصفات اغيارا للمحدثات
و انما انكرنا ان تكون متغايرة في انفسها و هذا كما يقال في السوادين
ان كل واحد منهما مخالف للبياض و لا يجب ان يكونا مخالفين لانفسهما
فبطل هذا التمويه و من محققي اصحاب الصفات من يقول انا لا نتعرض
للفظة الغير بالنفي و لا بالاثبات بل نقول الله تعالى موجود و له صفات
يستحيل عليها العدم كما يستحيل على الذات و اثبت هذه الصفات
بالدليل على حسب ما اثبت الذات و اقول لا يتصور بقاء الذات مع
عدم الصفات و لا بقاء الصفات مع عدم الذات و لا حاجة لي الى
التسمية بالغير و عدم التسمية فان كان في مثل هذا يطلق اسم الغير
لغة لا ابالي بعد ان لا اجوز بقاء الذات مع عدمها و لا بقاءها مع عدم
الذات و لا اجوز غير الذات قايما بذاته موصوفا بصفات الكمال
بل اقول ذلك مستحيل و ان كان لا يطلق اسم الغير على ذلك فلا منفعة
لنا فيه ايضا فالاشتغال بمثل هذا الكلام من افلاس المعتزلة لان
هذا حقيقة ترجع الى الاختلاف ان اسم الغير في اللغة ينطلق على ماذا
و لا حاجة بنا الى معرفة حقيقة هذا الاسم في اللغة بل الحاجة الى اثبات
قديم له صفات الكمال و نفي ما وراه قديم واحد اذ كان ذلك الثاني
قايما بالذات موصوفا بصفات الكمال لما عرفنا بطلان ذلك و امتناعه
و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل و الله الموفق و من لهم ان دليل ثبوت

العلم

العلم في الشاهد كونه جاهلا مرة و ذا غير موجود في الغايب الجواب
عنه ان كونه مرة جاهلا ليس بطريق اثبات العلم عندنا بل هو طريق اثبات
المغايرة بين العلم و الذات في الشاهد حيث اثبتنا وجود الذات مع
عدم علم غير انا اشتغلنا به و ذكرناه ليكون الزم عليهم لان المغايرة بين
الشيء و ذاته لن يتصور فيستدل بثبوت المغايرة على ثبوت معنى وراء
الذات ثم يقال له هب ان هذا عندك دليل ثبوت العلم و لكن لم قلت
ان نقل الدليل شرط لثبوت المدلول و لم قلت ان الدليل اذا وجد في
محل و ظهر ان هذا النوع من المعنى معنى وراء الذات يشترط بعد ذلك
نقل الدليل لثبوت ذلك المعنى الى كل محل ليس ان سواد الغراب و القار
و بياض الثلج و الكافور معاني وراء الذات و ان لم يوجد نقل الدليل
لعدم رؤيتنا هذه الاشيا متعرية عن هذه الالوان فبطل ما قالوه
مع ان فيما ذكرنا قبل هذا من دلالة الفعل المحكم على العلم ما يغنينا عن
ابتداء جواب لهذا النوع من الكلام و بالله العصمة و التوفيق و قولهم
لو كان الله تعالى عالما بعلم لكان محتاجا الى العلم باطل لانهم يعارضون
بالذات ثم حقيقة الجواب ان الحاجة لا تكون الا بين المتغايرين
و كذا الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب فيتحقق ثم ترتفع بوجود ما به
دفعها و لم يكن الذات متعريا عن العلم و لم يكن العلم معدوما ليتصور
الحاجة و اندفاعها ثم ان العجب من قوم يجعلون الاصلح للعباد واجبا
على الله تعالى ايجابا لو امتنع عن ايجاده ذلك لزالت ربوبيته و لم
يجعلوه محتاجا الى الايجاد لابقاء ربوبيته و كذلك يجعلونه متكلما بكلام
احدثه و مريدا بارادة حادثة و لا يجعلونه محتاجا الى الكلام و الارادة
مع كونهما محدثين ثم يلزمون خصومهم باثباتهم الصفات اثبات الحاجة
و هذا من غاية الوقاحة عصمنا الله تعالى عن ذلك و ما يقولون
ان الله تعالى لو كان له علم ان لم يعلم علمه فهو جاهل و ان كان يعلمه
ان كان يعلمه بعلم اخر فكذلك الكلام في العلم الثاني و ان كان يعلمه بذاته

فقد ثبت انه عالم بذاته وان علم العالم بنفس العلم فهو جعل العلوم
والعلم واحدا ولما جاز وجود معلوم بنفسه لا يجوز وجود عالم
بنفسه وكذا لما جاز كون معلوم يعلم هو نفسه لم لا يجوز عالم بعلم هو
نفسه كما قال ابو الهذيل يجاب عنه فيقال هذا الكلام باطل لانا نقول
نعلم علمه بعلم هو نفسه اذ علمه شامل بالمعلومات وعلمه معلوم نظيره
ما مر في اول الكتاب من صحة معرفة النظر بالنظر ولا استحالة في
كون المعلوم معلوما بعلم هو نفسه اذ في الشاهد كل من علم شيئا علم
علمه بنفس ذلك العلم اذ لو علم بعلم اخر لجاز انعدام العلم الثاني فيكون
الرجل عالما ولا يعلم علمه فيعلم ولا يعلم انه يعلم وهو محال واذا جاز في
الشاهد جاز في الغائب فاما ان يعلم بما ليس بعلم وهو ذاته على ما زعم
عامة المعتزلة او يعلم بعلم هو ذاته فيكون علمه ذاته ولا يكون ذاته علما (بنفسه)
كما قال ابو الهذيل محال فاما ههنا فان العلم لما كان معلوما وكان
العلم هو المعلوم كان المعلوم علما فلم يكن محالا وانما لزمنا الاستحالة
ان لو قلنا العلم هو المعلوم والمعلوم ليس بعلم ونحن لم نقل هكذا
فصح ما قلنا وبطل ما قال ابو الهذيل وذكر ابو الحسين البصري ان الله
تعالى لو كان عالما بمعنى لكان ذلك المعنى مثلا للمعنى الذي اوجب
كوننا عالمين لانه متعلق بما تعلق به علمنا على الوجه الذي تعلق به
في وقت واحد على طريقة واحدة الا ترى ان لنا علما ان زيدا في الدار
والمعنى الذي يوجب كون الباري تعالى عالما متعلق بزيد هذا بعينه
انه في الدار في هذا الوقت فقد تعلقا لذاتهما بشيء واحد على وجه
واحد في وقت واحد على طريقة واحدة فكانا مثلين واعني بقولي
على طريقة واحدة انهما تعلقا به تعلق المعلوم على التفصيل ولهذا لم
يلزم ان يكون علم الواحد منا مثلا للباري سبحانه وتعالى وان تعلقا بان
زيدا في الدار لان العلم منا تعلق بزيد تعلق العلوم والباري جل
وعلا تعلق به تعلق العالمين فلم يسد احدا لذاته مسد الاخر والدلالة

علي

على ان كل علمين تعلقا بشيء واحد على الحد الذي ذكرناه فهما مثلان هي
ان كل واحد منهما قد يسد مسد الاخر ويقوم مقامه فيما يرجع الى ذاته
الا ترى انه قد علم باحدهما ما علم بالاخر على الحد الذي علم بالاخر وايضا
فلو فرضنا وجود ما يسمونه علم الباري عز وجل بان زيدا في الدار في
محل علمنا بان زيدا في الدار شرطي على ذلك المحل الاعتقاد بان زيدا
ليس في الدار لنفاهما جميعا لانه لو نفى احدهما دون الاخر لاجتمع في
قلب الانسان العلم بان زيدا في الدار والجهل بان زيدا في الدار على
حد واحد واذا انتفى العلمان بالجهل ثبت انهما مثلان لان الشيء الواحد
لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين وينفي البياضين عن المحل الواحد
لان البياضين مثلان والبياض والحمرة ضدان فقد لزمهم ان يكون
المعنى الذي زعموا انه يوجب كون الباري عز وجل عالما مثلا للمعنى
الذي يوجب كوننا عالمين وفي ذلك استحالة قدمه مع كون علومنا
محدثة لان المثلين يستحيل ان يكون احدهما قديما والاخر محدثا وذلك
انه اذا كان احدهما مثلا للاخر وجب لاحدهما من القدم ما وجب للاخر
هذا كله كلامه حكيته بلفظه وهو ممن تزعم المعتزلة ان علوم سلفهم
انتهت اليه ثم اربى على جميع من تقدم منهم لجودة خاطره وجودة قريحته
وقوة فطنته ومواظبته مع هذا على البحث والتنقير والتامل والتفكير
والوقوف على ما عجز عنه من تقدمه منهم ليعلم من وقف على هذا الكلام وضعف
شبهته وهذه حالته عندهم بطلان مذاهبهم وضعف شبهتهم وكذبهم
في دعاويهم العريضة وعدولهم عن الصواب فيما يعتقدونه ويذهبون
اليه فيشتغل ببيان فساد كلامه وحيده عن سنن الاستقامة فيما زعم
فنقول وبالله التوفيق ان حاصل تطويله ان علمه تعالى لو تعلق بالمعلوم
حسب تعلق علومنا به كان علمه مثلا لعلومنا لان كل واحد من
العلمين يسد مسد الاخر ثم فرق بين تعلق علومنا بالمعلوم وتعلق ذاته
به وقال ان علمنا تعلق بالمعلوم تعلق العلوم وتعلق ذاته به تعلق

العالمين وهذا امثاله اما مجمل بما يوجب المماثلة او تمويه على ضعفه قومه
وبيان ذلك انا نقول له اكانت المماثلة ثابتة بمجرد التعلق ام لم تكن فان
لم تكن المماثلة ثابتة بمجرد التعلق كان كلامه فاسدا ظاهر الفساد اذ لا
مساواة بين علومنا وبين علم الباري الا من حيث التعلق بالمعلوم
وان كانت ثابتة بمجرد التعلق فقد ساوى ذات الله تعالى على زعمهم علومنا
في التعلق بالمعلوم فان ذاته تعلق بالمعلوم وسوكون زيد في الدار
كما تعلق به علمنا فينبغي ان تكون ذاته مثلا لعلومنا ويستحيل حينئذ ان
يكون ذاته قديما مع كون علمنا محدثا وان لم يكن ذاته محدثا مع مساواته
علمنا في التعلق بالمعلوم لا يكون علمه ايضا محدثا وان تعلق بالمعلوم
كما تعلق علومنا ويظهر ان لا مماثلة تثبت بهذا وما في حيز الاحتراز
اللفظي ان علمه وعلمنا يتعلقان بالمعلوم تعلق العلوم على طريقة واحدة
وفسرا انهما يتعلقان بالمعلوم تعلق العلوم ليتمكن من الفرق بين ذات
الله تعالى وبين علومنا ونقول ان تعلق ذات الله تعالى بالمعلوم
ليس على طريقة تعلق علمنا بالمعلوم فان تعلق ذاته تعلق العالمين لا تعلق
المعلوم وتعلق علمنا به تعلق المعلوم فلم تحصل المماثلة هذا الكلام فارغ
عن المعنى لا طائل تحته ولا محصول له فانا نقول ايش تعنون بقولك ان
تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين اهو تعلق صار المعلوم معلوما له
ولم تكن الذات عالما بالمعلوم اذ كل تعلق لا يصير الذات به عالما لا يفيد
اتصاف الذات به عالما كتعلق القدرة بالمقدور عندنا وتعلق الذات
بالمقدور عندهم وكذا التعلق الارادة بالمراد وتعلق الخطاب بالمخاطب
فلاي معنى تزعمون ان الذات يصير بهذا التعلق عالما وان قلت انه
تعلق يصير الذات به عالما فهذا هو تعلق العلم بالمعلوم لا غير فاذا كان
تعلق ذاته بالمعلوم على طريقة تعلق علمنا به فينبغي ان يكون ذاته مثلا لعلمنا
على قضيته ثم نقول له قولك تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين ما تفسير
تعلق العالمين اهو تعلق بواسطة تعلق العلم ام تعلق بلا واسطة تعلق

العلم

80

العلم فان قلت انه تعلق بواسطة تعلق العلم فقد اقررت بثبوت
العلم له وان قلت انه تعلق بلا واسطة تعلق العلم قيل هذا ممنوع لم
قلت ان الذات تتعلق بالمعلوم بدون العلم فهذا هو عين الخلاف
ثم نقول تعلق ذات ليس بعلم بشيء على وجه يصير المتعلق به معلوما
غير معقول فكيف اثبتم لذات الباري مع انه ليس بعلم تعلقا بالموجودات
التي تصير هي معلومة له به وهو غير معقول وما قال انا لو فرضنا
وجود علم الباري في محل علمنا ينتفيان جميعا بالجهل وانما ينتفي بشيء
واحد شيئان مثلان على ما ذكر فيه وجوه من الخطاء احدها ان من
قال وجود صفة الله تعالى في محل علمنا محال لان وجود الصفة القديمة
في المحدث محال وليس ذلك الا كقول من يقابله فيقول فانا لو فرضنا
وجود ذات الباري في محل علمنا وذلك محال لا يفرض لكن هذا ولو
انه ركب هذا الفرض مع احالته لركبه خصمه ونقول لو فرضنا وجود
ذات الباري في محل علمنا ثم وجد فيه الجهل بان زيدا في الدار انتفيا
جميعا لان العلم انما ينتفي بوجود الجهل لانه مما يصير المتعلق به معلوما
ومن المحال اجتماعه مع الجهل وهذا المعنى عندهم في الذات موجود
فلو اوجب هذا المماثلة بين علومنا وبين علمه لاوجب مماثلة بين
علومنا وبين ذاته فان لم يوجب هناك لا يوجب هنا وان قال
وجود ذات الباري بمحل علمنا محال فلا يفرض قلنا وجود علم الباري
بمحل علمنا محال فلا يفرض والثاني ان وجود علم الباري بمحل علمنا لا يتصور
لانه لو وجد في محل علمنا كان علما لنا لا علما له لان ما وجد في محل تكون
صفة لذلك المحل لا لغيره كما في السواد والبياض والحركة والسكون
فاذا كان علما لنا لا يتصور اجتماعه مع علم اخر لنا اذ وجود علمين بمعلوم
واحد بجهة واحدة محال ممتنع وهذا لان عندنا قيام عرضين متجانسين
بمحل واحد محال وعند المعتزلة وان جاز هذا في بعض الاعراض كالحركات
والالوان فلم يثبت عنهم القول بجواز ذلك في علمين ولو ثبت لكان

شيا بنوه على اصلهم الفاسد فلم نسلم ونبطله اذا انتهينا الى مسئلة
خلق افعال العباد ان شاء الله تعالى والثالث ان انتفا صفتين عن
محل بصفة تضادها لا يدل على مماثلة المنتفيين فان الحمرة والصفرة
والخضرة والسواد ينتفي عن محل بوجود البياض فيه ولا مماثلة بين
هذه الالوان بل بينهما مضادة وما ذكرتم ان المنتفيين اما ان يكونا
متضادين كهذه الالوان المذكورة ولا مضادة بين علم الباري الموجود
في محل علمنا وبين علمنا ومع ذلك ينتفيان بثبوت الجهل في ذلك المحل
دل انهما كانا متماثلين اذ لو لم يكونا متماثلين كانا مختلفين غير متضادين
لما انتفيا عن المحل بل ينتفي احدهما لا غير كالحموضة مع البياض نجاب
عنه ان بثبوت صفة لما كان ينتفي تارة صفتان متضادتان وتارة
صفتان متماثلتان دل ان انتفاءهما لا يوجب تماثلهما اذ لو كان
انتفاؤهما يوجب تماثلهما لما انتفى المتضادان اذ الموجب العقلي
لا يوجب الشي وضده فلا يوجب التماثل والتضاد جميعا على انا نقول
كما ينتفي بثبوت صفة في محل صفتان متماثلتان وصفتان متضادتان
كذا ينتفي صفتان مختلفتان غير متضادتين ولا متماثلتين كما ينتفي
عن المحل بثبوت الموت فيه الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر
ولا تضاد بين هذه الصفات ولا تماثل فدل ان هذا الكلام منه
صدر عن الجهل بالحقائق ولم ينفعه تصوير هذا المحال ولم يتخلص ايضا
عن المعارضة بمحال مثله وبالله العصمة والرابع ان المماثلة لو ثبتت
بين علم الباري سبحانه وبين علمنا عنده لاشتراكهما في التعلق بالمعلوم
على طريقة واحدة لكان ينبغي ان يقتصر المماثلة على الوصف الخاص
الذي ثبت به الاشتراك بينهما وهو التعلق بالمعلوم فكانا مثلين من
حيث التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة ولم يتعد المماثلة الى ما وراء
ذلك مما لا اشتراك بينهما فيه من كون احد العلمين محدثا وضروريا
او مكتسبا وعرضا يستحيل بقاؤه غير شامل على المعلومات والاخر

مخالفا

مخالفا له في هذه الوجوه فلا يوجب المماثلة بينهما في هذه الوجوه لانعدام
دليل المماثلة في حقها اذ دليل المماثلة مقتصر على جهة التعلق بحسب وهذا
لان احد العلمين ينسد مسد صاحبه فيما ثبت الاشتراك بينهما لا فيما وراء
ذلك فكان اثبات الحكم عاما عند اختصاص علة الحكم ودليله جهلا محضا
وبالله التوفيق ثم عند الاشعري وان تعلق علم الباري تعالى بالمعلوم
تعلق العلوم وكذا علمنا لا مماثلة بينهما لما مر ان المماثلة عندهم
تثبت بالاشتراك في جميع الصفات وكذا القدم وعندنا التعلق وان
وجد لعلمنا ولكن تعلق ثبت بكسبنا في الاستدلالي او بمحض تخليق الباري
في الضروري وتعلق علمه تعالى لا بصنع في احد فلم تثبت المشاركة والله
الموفق ثم يقال للمعتزلة ما معنى قولكم ان الله تعالى موصوف بانه عالم
اذا لم يكن له علم فقالوا موصوف بانه عالم بوصف الواصفين اياه اذ
الصفة هي وصف الواصف اياه قيل لهم لو ان رجلا قال للزنجي انه ابيض
او للقصير انه طويل هل كان الزنجي ابيض والقصير طويلا فان قالوا نعم
كابروا وان قالوا لا ناقضوا لان الوصف من الواصف قد وجد ولا
عبرة له عندنا لعدم المعنى القايم بالموصوف ثم يقال لهم اذا كان العالم
من وصفه متكلم بانه عالم لا من قام به العلم او من له العلم ينبغي
ان يقال ان من قال لجماد انه عالم او لطفل او مجنون لم يقم به علم انه
عالم ان يكون صادقا في مقالته لوجود الوصف له بذلك اذ هو يكون
عالما بوصف الواصف له بذلك لا بمعنى قايم به وهذه مكابرة ظاهرة
وسوفسطائية محضة ثم يقال لهم ما معنى قولكم ان الله تعالى كان في
الازل موصوفا بكونه عالما والواصفون كانوا معدومين في الازل
فلا يتصور وجود كلامهم وكلامه ايضا محدث مخلوق عندكم فلم يوجد
منه وصف نفسه بانه عالم فكان قولهم انه كان في الازل موصوفا بانه
حي عالم قادر سميع بصير باطلا لا تحقق له وبالله التوفيق ومن
وقف على ما يثبت في المسئلة من الدلايل والكشف عن تمويهات المعتزلة

حرف ان القوم لم يريدوا بما ذهبوا اليه الا موافقة اخوانهم من
الفلاسفة في اثبات ذات في القدم ليس بحي ولا قادر ولا عالم ولا
سميع ولا بصير غير انهم لم يتجاسروا على اظهار ذلك خوفا من معرة
السيف لما فيه من جحود ما ورد به الكتاب والسنة المتواترة فاطلقوا
هذه الاسامي في الظاهر واتوا بما يؤدي الى مقصودهم من نفي كونه حيا
قادرا سميعا بصيرا وقد صرح بعضهم ان مرادهم هذا وهو الناشي
على احد قوليه على ما مر وقد روي عن عباد بن سليمان الصيمري مثل
مقالة الناشي وزعم الصالحي انه اذا قيل انه تعالى عالم كان معناه
انه نفي كالاشيا وهذا رجوع الى نفي الوصف له بانه عالم وهو لا اسعد
حالا من بقية المعتزلة حيث استمروا على القياس في نفي الاسم المتولد
عن المعنى عن الذات الذي يستحيل عليه المعنى قياسا على اسم المتحرك
والساكن والاسود والابيض وغير ذلك من الصفات وغيرهم من
عامة المعتزلة ناقضوا فاثبتوا الاسم مع استحالة ثبوت المعنى في الغايب
ونفوا في الشاهد عند عدم المعنى والله الموفق ثم اعلم ان علم الباري
لا يقال انه حل ذاته ولا يقال ذاته محل للعلم ولما وراءه من الصفات
وان كانت موجودة به لما ان الحلول هو السكون او الاستقرار يقال
حل فلان بمحل كذا اي سكن او حل والمحل المسكن والصفة لا توصف بالسكون
وكذا هذا في صفات الاجسام لا يقال حل السواد الجسم الا على التوسع
ولا يستعمل ذلك في صفاته تعالى على التوسع لوجوب الاجتناب في
صفاته عما يوهم الخطا حسب وجوب الاجتناب عما يوجب الخطا ثم ان
متقدمي اصحاب الصفات يطلقون ان علمه قايم بذاته وابو الحسن
الاشعري لم يرض بهذه العبارة وقال ان علمه موجود بذاته تعالى لما
ان لفظة القيام في الصفات مجاز ولفظة الوجود حقيقة واعلم انه
لا يقال ان علمه معه لانه ليس بقايم بنفسه فيكون معه ولا يقال هو
فيه لانه تعالى ليس بظرف للعلم والعلم ايضا ليس بمتمكن فيه ولا يقال

انه

انه مجاور له لانه غير مماس له لما انه لا يقبل المماسة ولا انه مباين له لما
انه لا يقبل المفارقة ولما ان هذه المفارقة مستعملة في المتغايرات
ولا تغاير فيما نحن فيه ووجوب الامتناع عن اطلاق هذه العبارات
في الصفات مع الموصوفات في الشاهد للمعنى الاول دون الثاني ثم
اعلم ان عبارة عامة متكلمي اهل الحديث في هذه المسئلة ان يقال ان
الله تعالى عالم بعلم وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات واكثر
مشايخنا رحمهم الله امتنعوا عن هذه العبارات احترازا عما يوهم ان
العلم آلة واداة فيقولون ان الله تعالى عالم وله علم وكذا فيما وراء
ذلك من الصفات والشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله يقول
ان الله تعالى حي بذاته قادر بذاته ولا يريد به نفي الصفات لانه
اثبت الصفات في جميع مصنفاته واتى بالدلايل لاثباتها ودفع شبهاتهم
على وجه لا مخلص للخصوم من ذلك غير انه اراد بذلك دفع وهم المغايرة
وان ذاته تعالى ذات يستحيل ان لا يكون عالما وهذه مسئلة عظيمة
كثيرة الشبه جمة الحجج اتسع فيها مجال الجدال وفسح مكان الصيال
وكثر من اهل النظر وارباب النحل في وعرها ونوابها النزاع والخصام
وطال فيها الكلام وفيما ذكرنا من الحجج ودفع الشبه غنية عما وراء
ذلك لمن لم يحد عن سواء الطريق ولم يعدم مواد الهداية والتوفيق
والله الموفق

الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى

اختلف الناس في كلام الله تعالى اقديم ام محدث قال اهل الحق ان
كلام الله تعالى صفة ازلية ليست من جنس الحروف والاصوات
وهي صفة قايمة بذاته منافية للسكوت والآفة من الطفولية
والخرس وغير ذلك والله تعالى متكلم بها آمرا ناهيا مخبرا وهذه
العبارات دالة عليها وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى انها
عبارات عن كلامه الازلي فهو يتادى بها فان عبر عنه بالعربية
فهو قرآن وان عبر بالسريانية فهو انجيل وان عبر بالعبرية فهو توراة

والاختلاف على العبارات المؤدية لا عليه كما يسمى الله تعالى بعبارات
مختلفة بالالسنة وفي لسان واحد بالفاظ مختلفة والمسمى ذات واحد
لا اختلاف فيه هذا هو بيان قول اهل الحق وزعم جمهور المعتزلة ان
كلام الله تعالى عرض محدث احدثه الله تعالى في محل فصار به متكلما
وكلامه من جنس الحروف والاصوات وزعم الجبائي واتباعه من القدرية
ان الكلام حروف مؤلفة واصوات مقطعة على وجه مخصوص وزعم
ابنه ابو هاشم ان الكلام لا يكون الا من جنس الصوت والخلاف بينه
وبين ابنه ان اباه زعم ان الكلام اذا كتب فهو حروف وكلام فاذا
قرئ فهو حروف وصوت وكلام وزعم هو انه اذا كتب فليس بكلام وانما
يكون كلاما اذا قرئ او قيل والحروف عند ابي هاشم لا تكون الا اصواتا
ولهذا قالوا في حد الحرف انه صوت طباعي غير مؤلف فعنده المكتوب
في المصاحف وفي اللوح المحفوظ لا يكون كلام الله تعالى فالله تعالى بتخليقه
في اللوح المحفوظ لا يكون متكلما وانما يكون متكلما بتخليقه الاصوات
وعند الجبائي ذلك كله كلام والله تعالى بتخليقه الكتابة والحروف المصورة
في محل يصير متكلما كما يصير متكلما بخلق الاصوات ثم عند الجبائي
القران كما هو قائم باللوح المحفوظ قائم بكل مصحف كتب فيه وهو مع
هذا شيء واحد ولو كتب الكاتبون في السموات والارضين في البقاع
المتفرقة مصاحف لا تحصى كثرة كان هو بكماله لا في كل مصحف وكل
مصحف كتب قام به بكماله وكل مصحف انعدم بطل عنه وهو مع هذا
لا يزداد بزيادة المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها
وهو قرآن واحد ورايت هذا القول في بعض الكتب منسوبا الى
الاسكافي احد رؤسائهم فاما المتاخرون من المتكلمين فانهم ينسبونه
الى الجبائي ولعل الجبائي تبع الاسكافي في ذلك وزعم جعفر بن حرب
وجعفر بن مبشر ومن تابعهما من المعتزلة ان القرآن خلقه الله تعالى
في اللوح المحفوظ ولا يجوز ان ينقل عنه وانه لا يتصور وجوده الا في

مكان

مكان واحد عند اتحاد الزمان وقالوا مع هذا ان القرآن في المصاحف
وفي صدور المؤمنين فان ما يقرأ او يسمع من القارئ هو القران على
ما عليه اكثر الامة الا انهم ذهبوا في معنى هذا الى ان ما يسمع ويكتب
ويحفظ حكاية القران وهو فعل الكاتب او القارئ او الحافظ وان المحكي
بحيث خلقه الله تعالى والى هذا القول ذهب ابو القاسم الكعبي ومن
تابعه من معتزلة بغداد وكان كلام الله تعالى عند هؤلاء في الحقيقة
هي الحروف المصورة المكتوبة في اللوح المحفوظ ومنهم من يقول ان
القران جسم وهو النظام فان من مذهبه ان الكلام في الشاهد جسم
لان عنده لا عرض الا الحركة ثم عند هؤلاء كلهم الله تعالى متكلم لانه خلق
الكلام والمتكلم عندهم هو الخالق للكلام وهو آمر ناهي لانه خلق الامر
والنهي وابو بكر الاصم من جملتهم لا يمكنه ان يقول ان الله تعالى متكلم
لان عنده يستحيل كونه متكلما بكلام ازلي قائم بذاته لانكاره الصفات
ولا يمكنه ان يقول انه متكلم بخلقه الكلام في محل كما هو مذهب اخوانه
من المعتزلة لان الكلام الحادث عرض وهو ينفي الاعراض ومعمر بن عباد
السلمي شيخهم المقدم لا يمكنه ان يقول الله تعالى متكلم ازلي قائم كما يقوله
اهل الحق لانكاره الصفات ولا يمكنه ان يقول انه متكلم بخلقه الكلام
كما يقول اخوانه من المعتزلة لان الكلام الحادث عرض وهو يقول
لا قدرة لله على تخليق شيء من الاعراض بل تفعلها محالها اما باختيارها
واما طباعا وكذا ثمامة بن الاشرس النميري تلميذ النظام لا يمكنه
ان يصف الله تعالى بانه متكلم لا كما يقوله اهل الحق لانكاره الصفات
ولا كما يقوله المعتزلة لان الكلام الحادث عنده يوجد بطريق التولد
من تحريك المتكلم الآلات التي بها يتكلم ومن مذهبه ان المتولدات افعال
لا فاعل لها فعلى قول هؤلاء الثلاثة ليس الله تعالى بمتكلم ولا آمر
ناهي وان القرآن ليس بكلامه وفي هذا تكذيب محمد صلى الله عليه
وسلم بقوله ان هذا الكلام الله تعالى ورفع للشرائع وابطال الفروض

والوجوب والحظر للثبوت وذلك بامره ونهيه ولا امر ولا نهي عندهم
ولشياطينهم اتاويل يستنكف البهايم ان ينسب اليها ولولا مخافة
التطويل لحكيتها ليحمد العاقل الله تعالى على ما عصمه من تلك الترهات
ويعرف سخافة عقولهم مع دعاويهم العريضة واعجابهم بارائهم السخيفة
فاحتجت المعتزلة بقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا والجعل والتخليق
واحد وبقوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن
وهذا نص اذ لا فرق بين المحدث والمخلوق والمعقول لعوارض التسوية
بين الشاهد والغايب ثابتة في المعقول في الاجناس والفصول
فان الحركة لما كانت نقلة في الشاهد كانت كذا في الغايب ومن اثبت
في الغايب حركة ليست بنقلة عد خارجا عن المعقول وكذا هذا في السواد
والبياض والاجتماع والافتراق ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف
والاصوات فمن اثبت في الغايب كلاما على خلاف ما هو المعقول في
الشاهد كان خارجا عن قضية المعقول مضاهيا من اثبت في الغايب
حركة ليس من جنس النقلة او سكونا ليس من جنس القرار او سوادا خارجا
عن جنس الالوان والاجرام يقولون ان بين الامر والنهي في الشاهد
تضادا ولا تضاد بين العلم والقدرة والسمع والبصر بل بينهما تخالف
ثم انكم تقولون ان قول من قال انه عالم بذاته قادر بذاته وقول
ابي الهذيل انه عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته وكذا فيما
وراءها من الصفات محال لانه لو كان كذلك كان عالما بما هو به
قادرا بما هو به عالم واستدل للغايب بالشاهد وهذا فوق ما انكرتم لان بين
الامر والنهي تضادا ولا تضاد بين العلم والقدرة فيصير قولكم انه
امر ناه بصفة واحدة كمن يقول انه ابيض اسود بصفة واحدة
ولو جاز ذا لجاز ان يكون اسود بالبياض وابيض بالسواد فيكون في
حالة واحدة اسود ابيض وذا كله قلب المعقول وكذا ما تعلق به
الامر تعلق به ما هو النهي فيصير المامور منهيا والمنهي مامورا فيكون

كلا

احتجت معتزله

كل فرض محظورا او كل محظور فرضا وفساد ذلك كله لا يخفى ويقولون
ايضا ان الخطاب لموسى عليه السلام بقوله تعالى اخلع نعليك في الازل
ولا موسى ولا نعل ولا لبس للنعل محال ولو ان واحدا منا قال قبل
ان يولد له ولد وكان قصده انه لو ولد له ولد لسماه زيدا فقال يا زيد
ادخل الدار او ناولني الكتاب يستحق ان ينسب الى غاية السفه ولو كان
له ابن بمكة وهو ببخارا فقال يا زيد اسقني ينسب الى الحمق فكذا في
الغايب وكذا في كل امر في القران او نهي فيه ويقولون ايضا ان الله تعالى
قال وعصى ادم ربه فغوى والاخبار عن عصيان ادم في الماضي قبل
وجود العصيان يكون اخبارا عن المخبر لا على ما هو به وهو كذب ونسبة
الله تعالى الى الكذب كفر فذلك ان وجد هذا الاخبار كان بعد وجود
العصيان من ادم عليه السلام لا قبل وجوده ويقولون ايضا ان التكلم
في الخلوة مع نفسه لن يكون الا للتذكر او لدفع الوحشة وما عدا
هذين الوجهين سفه والتذكر يكون لمن يخشى النسيان وهو محال
على الله تعالى وكذا اعتراء الوحشة عليه لانها من باب الافات
وهي من امارات الحدث فلم يبق الا السفه ونسبة الله تعالى الى
السفه كفر فلا قسم وراء هذه الاقسام فاذا امتنعت هذه الاقسام
امتنع ثبوت الكلام في الازل ويقولون ان القران متبعض متجزي
له نصف وعشر وسبع وجزء من ثلاثين جزءا وسور مختلفة واجزاء
متباينة مختلفة فالقول باتحادها سفسطائية وانتم تقولون ان الله
تعالى متكلم بكلام واحد وبحث القول بقدمه مع التجزي والتبعض
ابطال للقول بحدوث الاجسام وذلك محال فهذه هي الشبه التي
يتعلقون بها ولنا ما تعلق به بعض من وافقنا في هذه المسالة وهو
الاشعري وهو قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون اخبر انه يحدث المحدثات بخطاب كن ولو كان هذا الخطاب
محدثا لاحدثه بخطاب اخر وكذا الثاني والثالث الى ما لا يتناهى

وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الحظايب ما يدخل وجوده في حيز الممتنعات
على ما مر قبل هذا انثبت ان قوله كن ليس بمحدث وللخصوم على هذا اسئلة
وللمتعلق به اجوبة عنها مقنعة عنوان مشايخنا رحمهم الله لم يعتمدوا على
التعلق بهذه الاية فاعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل والمعقول لنا
في المسئلة ان كلام الله تعالى لو كان مخلوقا او حادثا كاينا بعد ان لم يكن
لكان الامر لا يخلو اما ان يكون حادثا في ذات الله تعالى واما ان يكون
حادثا في محل سوى ذاته تعالى واما ان يكون حادثا لا في محل ولا تصور
لقسم رابع وهذه الاقسام كلها ممتنعة وما يخطر بالبال وجوده اذا
انتفى وجوده وانقسم الى اقسام محصورة كل قسم منها ممتنع محال
وجب تعيين القضية باستحالة تحققه وامتناع وجوده اذ لو كان لكان
على احد هذه الوجوه الممتنعة والقول بوجود ما ثبت امتناعه قضاء
على الدلايل الاولية التي منها ينتزع العلوم الاستدلالية بالبطلان
وشهادة عليها بخروجها عن كونها من اسباب المعارف والقول بهذا
سوفسطائية ودليل ما انعقدت من القضية المطلقة بامتناع كل قسم
من هذه الاقسام عرض كل قسم منها على دلايل العقول وشهادات
المعارف ليظهر بذلك امتناع كل منها على التفصيل فيتضح بذلك صحة
ما ادعيت فاقول وبالله التوفيق اما القسم الاول وهو جواز حدوث
الكلام في ذات القديم جل وعلا فبين الفساد ظاهر الاستحالة والامتناع
ووجهه ان ذات الباري قبل حلول الكلام الحادث فيه لا يخلو اما
ان كان متعريا عن الكلام واما ان لم يكن متعريا فان لم يكن متعريا عنه
كان موصوفا في الازل لاستحالة انعدام التعري عن الكلام بدون الكلام
وهذا هو الاعتراف بمذاهب الخصوم والانقياد للحق ورفض الخلاف
فان كان متعريا عن الكلام لكان لا يخلو اما ان يكون متعريا عنه لذاته
واما ان كان متعريا عنه لمعنى قايم به لانعدام الواسطة بينهما فان
كان متعريا عن الكلام لذاته لم يتصور حدوث الكلام مع وجود الذات

الموجب

الموجب للتعري عنه ولا وجه الى القول بانعدام الذات لوجوه
احدها انه قديم والعدم على القديم محال على ما مر والثاني ان
الذات لو انعدم لاستحال حدوث الكلام في ذات منعدم والثالث
ان حدوث الكلام في الذات لو كان ممتنعا في حال وجود الذات
لقيام ما يوجب تعري الذات عنه لصار عدم الذات شرطا لوجود
الكلام فيه وهو محال لان المحل شرط لوجود الشيء فيه ومن المحال
اشتراط عدم شرط وجود الشيء لوجوده اذ القول بتعلق وجود الشيء
بانعدام شريطة وجوده مما لا يخفى فساده لان انعدام شريطة وجود
شرط بقائه على العدم ومن المحال جعل شرط البقاء على العدم شرط
الوجود فدل ان الذات لو كان متعريا عن الكلام لنفسه لكان لا يتصور
حدوثه فيه ولو كان الذات متعريا عن الكلام لمعنى لكان لا يتصور
حدوثه فيه مع وجود ذلك المعنى لان ذلك المعنى ما دام باقيا كان
الذات موصوفا بالتعري عن الكلام واتصافه بالتعري عن الكلام مع
قيام الكلام به محال وكذا قيامه به مع ما يوجب التعري عنه محال
ولا وجه الى القول بانعدام المعنى الموجب لاتصافه بالتعري لحدوث
الكلام حال عدمه لان ذلك المعنى ان كان ازليا فالعدم عليه محال
وان كان محدثا والذات لا يتعرى عن ذلك المعنى وعن الكلام اذ لا
واسطة بينهما وكلاهما محدثان فاذا كان الذات لا يخلو عن الحادث
وما لا يخلو عن الحادث لا يسبقه وما لا يسبقه الحادث حادث وبهذا
عرفنا حدوث الاجسام وباستحالة حدوث الحوادث في القديم عرفنا
حدوث الهيولى فكان القول بحدوث معنى في ذات الله تعالى مبطلا
القول بحدوث العالم والهيولى مصححا القول بقدمهما وبهذا يتبين
فساد قول الكرامية والحادثية وعدولهم عن الحق حيث جوزوا حدوث
الكلام والتكوين وغيرهما من الصفات في ذات الله تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ويتبين ذلك بعد هذا في مسئلة التكوين والمكون

ان شا الله تعالى واما القسم الثاني وهو القول بحدوث الكلام لا في
محل فهو ايضا ممتنع لان الكلام المحدث يستحيل ان يكون جوهرا لان الكلام
من قبيل الصفات والصفة ما يتميز به الذات المتصف به عما لا اتصاف
له به من الذوات والجوهر هو الممتاز بالصفات عما لا اتصاف له
بمثل تلك الصفة التي اتصف هو بها ولا يمتاز الجوهر ما يمتاز به عما لم
يتصف به فكان الجوهر من قبيل ما يتصف لا من قبيل ما يتصف به غيره فكان
القول بكون الكلام جسما او جوهرا محالا واذا لم يكن جوهرا كان عرضا ضرورة
لانحصار المحدثات على هذين القسمين ثم العرض مما تقرر في اوايل الادلة
وبداية العقول استحالة قيامه بذاته غير مفتقر الى محل يقوم به حتى صار
ذلك من الاراء الذايعة التي يتسارع ارباب العقول السليمة الى الحكم
بشنعة من اجازه ولهذا لم يقل احد من العقلاء بوجود حركة او سكون او اجتماع
او افتراق او شيء من الالوان او رايحة او طعم لا في محل ولهذا اتفق جمهور
العقلاء على نسبة الدهرية الى الغباوة بتجويزهم الصور متجردة عن
محالها وعلى اخراج ابن الراوندي في تجويزه وجود تكوين قايم لا في محل وابي
الهذيل في تجويزه وجود خطاب كن لا في محل والجبائي وابنه ابي هاشم في تجويزهما
وجود ارادة لا في محل عن استيهال المناظرة وعلى تسفيههم ونسبتهم الى العناد
والتكليف هؤلاء الفرق بين هذه الاعراض وبين ما تقدم ذكرها حيث
جوزوا وجود هذه لا في محل ولم يجوزوا وجود تلك الحكم عليهم عند ظهور عجزهم
عن الفرق بالتناقض وابطال الدلايل والمعارف والله الموفق ثم على ان
الكلام لو جاز وجوده لا في محل لم يكن ذات ما متكلما اذ ليس ذات اولى
بالاتصاف به من ذات ويستحيل ان يصير الذوات كلها متكلمة بكلام
واحد ولو جاز هذا لجاز ان يكون جميع الاجسام متحركة بحركة واحدة ساكنة
بسكون واحد وكذا هذا في السواد والبياض وجميع الاعراض مما انه
لا يشكل على احد فساد قول من يقول الله تعالى وجميع الخلق موصوفون بكلام
واحد فكان على ما هو صفة الله تعالى صفة المحدثين وعين ما هو صفتهم

صفة

صفة الله تعالى صفة المحدثين وعين ما هو صفتهم صفة الله تعالى وكذا يستحيل
ان لا يصير ذات ما موصوفا بالكلام الذي وجد لا في محل لان فيه اخراج الكلام
من ان يكون كلام الله تعالى واخراج ذات الله تعالى من ان يكون متكلما امرا
ناهيا وهو كفر على ان القول بكلام لا يكون ذات ما متكلما به محال وكذا
متكلم ما من غير ان يكون له كلام وبالله التوفيق ثم واما القسم الثالث
وهو حدوث الكلام في محل سوى ذات القديم فمحال ايضا لان الكلام لو
حدث في محل لكان المتكلم الامر الناهي المخبر ذلك المحل لا الله تعالى لان
الاسم المشتق عن الصفة يكون راجعا الى محل الصفة لا الى محدثه والصفة
تكون صفة لمحلها لا لمحدثها الا ترى ان الميت والاعمى والاعور والاشل
والاعرج والاسود والابيض والحلو والمر والمتحرك والساكن محال
هذه الصفات لا موجدها ومن وصف موجد هذه الصفات بها يسارع
الناس الى اكفاره وقصدوا اضرب غلاوته واتلاف مهجته فكذا هذا ولهذا
زعم ابو الهذيل العلاف ان من خلق الله تعالى فيه الايمان بطريق الجبر لكان
المومن هو المحل لا الله تعالى واذا كان الامر كذلك علم ان الله تعالى لو
خلق الكلام في محل لكان المتكلم ذلك المحل لا الله تعالى فظهر بهذا
فساد الاقسام الثلاثة كلها فبعد ذلك اما ان يقال ان كلام الله تعالى
قايم به وهو متكلم آمرا ناهيا كما قال اهل الحق واما ان ينكر ان يكون لله
تعالى كلام وامر ونهي ويبطل فرضية الايمان والعبادات وحظر
الكفر والمعاصي لانعدام امره ونهيه وهذا كفر ظاهر وضلال بين
ثم لو كان الامر كذلك لكان الله تعالى بتعذيب من جحده وصد عن سبيله
وسفك الدماء واثار العيث والفساد معذبا من لم يرتكب ماثما ولا
اكتسب جريمة فيكون عندهم ظالما لا محالة تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ثم نفاة الصفات يقولون انهم اهل التوحيد يعنون انهم يثبتون
في الازل موجودا الا واحدا وقد ابطلوا به عدل الله تعالى حيث صار معذبا
من غير جريمة على ما قررت وباثبات قدرة تخليق الافعال للعباد

يسمون انفسهم اهل عدل لان تخليق الافعال لو كان من الله تعالى لكان
معذبا لهم على فعله لا على فعلهم وقد ابطلوا بهذا توحيد صانع العالم اذ العالم
اعيان واعراض واكثر الاعراض التي هي الافعال الاختيارية لما ذهب
وذبح وجد لا بتخليق الله تعالى لكان العالم مخلوقا لله تعالى ولمن لا يحصون
من الخالقين وهذا ابطال التوحيد ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله ان
المعتزلة يسمون انفسهم اهل عدل وتوحيد وقد ابطلوا عدلهم بتوحيدهم
وتوحيدهم بعدلهم وهذا الظاهر بحمد الله تعالى ولهم على هذا الفصل اخر
اسئلة كثيرة اذ هو مذهبهم كلهم فاما القسم الاول فهو قول
الكرامية والقسم الثاني مذهب ابي الهذيل وحده في خطاب كن لا غيرها
ووراءه من الكلام الا ان اكثر تلك الاسئلة تتوجه على الاشعرية لمقاربهم
المعتزلة في حدوث صفات الفعل ولا يتوجه علينا فاعرضنا عن ذكرها
وذكرنا ما لهم علينا من الاسئلة فمن ذلك ما ذكره ابو الحسين البصري
فانه حكى كلامنا لا على ما سبق منا السوق ثم زعم انهم يقولون لو احدث
الله تعالى الكلام في محل لوجب ان يشتق لذلك المحل من اخص اوصاف
الكلام او من اعمه فيوصف بانه متكلم ثم اجاب فقال يقال لهم قولكم
وجب ان يشتق لمحل الكلام من الكلام اسم من الذي يجب عليه ان يشتق
له فان قالوا الباري عز وجل قلنا الباري عندكم لا يجب عليه شيء وان
قالوا يجب على غيره ان يشتق لمحل الكلام اسما قيل عندك لا يجب على
الناس شيء الا بالسمع فاي سمع يقتضي وجوب الاشتقاق على الناس
على ان رائحة الكافور موجودة في الكافور ولم يشتق لمحلها اسم هذا هو
محصول كلامه وزبدة سؤاله فنقول له من رزق ادنى لب واكرم
بنبذ من العلم يعرف حيدة عن سنن الصواب والاشتغال بما
يدل على غاية حيرته ونهاية افلاسه فان القايل لو قال انا لا نتكلم
بهذا اللفظ بل نقول ان الكلام يشتق منه اسم المتكلم باجماع
العقلاء والمشتق من الاسامي عن الصفات كان واقعا على الذات

الذي

الذي هو محلها دون من احدثها واعتبر بما بينا من الصفات والاعراض
وكذا كانت الصفات صفات المحال دون فاعلها على ما بينا فالعدول
عن هذا الى التمسك بالوجوب ومن يجب عليه ان يشتق وباي سبب
يجب مغالطة باردة وحيرة ظاهرة ويقال له اذا خلق الله تعالى في
محل سوادا فمن الذي وجب عليه ان يسمي المحل اسود واي دليل ورد
في ذلك من دليل السمع سوى الوضع الاصلي في اللسان ان الاسم الماخوذ
من المعنى يكون واقعا على الذات الحامل له فاي جواب اجاب به فهو
الجواب له وما ذكر ان الرائحة موجودة في الكافور ولم يشتق لمحلها
اسم في غاية الفساد فانا نقول ان الكلام يشتق منه الاسم فيكون
الاسم راجعا الى محله دون موجده ولم نقل كل معنى وجد في محل ينبغي
ان يشتق منه اسم لا محالة ليلزمنا هذا السؤال بل قلنا اذا اشتق
منه اسم كان اسما لحامله دون موجده وهذه لم يشتق منها اسم ثم
يقال له لو كان الله تعالى اعطي اسم المتكلم بتخليقه الكلام في محل لكان
ينبغي ان يعطى له اسم مشتق من الرائحة لايجاده الرائحة في الكافور فاذا
لم يعط له اسم من ذلك فكذا لا يعطى له اسم من الكلام بايجاده اياه
في محل فباي جواب اجاب وفرق فهو فرقنا وجوابنا ثم نقول ان لم
يشتق للكافور من الرائحة الموجودة فيه اسم فالرائحة صفة للكافور
ام صفة موجدها وهو الله تعالى فان قال هي صفة موجدها فكانت
هي رائحة الله لا رائحة الكافور واحد شطري هذا الكلام كفر والثاني
جحد الضرورة وان قال هي صفة الكافور فنقول فالكلام ايضا
ينبغي ان يكون صفة المحل فيكون كلام المحل لا كلام الله تعالى كرائحة الكافور
وسواد الغراب وبياض الثلج ونتن الجيفة ومرارة الحنظل وهذا بحمد
الله واضح ومن جملة هذه الاسئلة ما ذكره عبد الجبار الرازي وهو عندنا
اعلم اهل نحلتهم ثم زعموا ان الحي منا انما كان متكلما لانه فعل الكلام لا لان
الكلام قام به بدليل ان الكلام لا يحل جملة الحي فكان يجب ان يستحيل

ان يكون متكلما قال فان قال هلا كان كذلك بان حل في بعضه قالت
لجوابنا انه كان يجب ان يكون اللسان متكلما دون الانسان لان الكلام
ببعضه اخص قال وكان يجب ان لا يكون الصادق بالصدق الانسان
ولا يتعلق المدح والذم به قال وكان يجب ان يكون كل محل من اللسان
متكلما ان كان المتكلم ما حل به الكلام وكان يجب اذا كان كل حرف يختص
بمحل منه ان لا يستقيم كون شي من ذلك متكلما لان الحرف الواحد لا يكون
كلاما قال ويبين ذلك انهم يقولون في المصروع اذا تكلم بحكمه ان
الجني يتكلم على لسانه لما اعتقد واني ذلك القول انه ليس من قبله قال
وذلك يبطل قول من قال انما صار متكلما لظهور الكلام منه ووجوده
في لسانه هذا هو سواله في المسئلة فنقول في جوابه والله الموفق
انه جمع في كلامه انواعا من الهذيان والمغالطة يظهر ذلك عند
الكشف من ذلك انه قال ان الكلام لا يحل جملة الحي فان جلده وعظمه
واحشاه وامعاه واصابعه واظفاره لا يوصف بتحصيل الكلام فكان
يستحيل ان يكون كله متكلما ولما جاز له ان يجعل كل الذات متكلما وان
لم يفعل الكلام ما بينا من هذه الاجزا مع ان المتكلم عنده فاعل الكلام
لما ذا لا يجوز لخصمه ان يجعل كل الذات متكلما وان لم يقم الكلام بجميع اجزا
فيلزمه عين ما الزم خصمه والتعلق بما يقضي ببطلان مذهبه حسب
قضايه ببطلان مذهب خصمه ضرب من السفه وعدول عن سنن المجادله
هذا هو الجواب الجدلي واما حقيقة الجواب فما مر في مسئلة الصفات
من بيان الاختلاف بين قدما اصحاب الصفات ومتاخريهم فان عند
القدما كل الذات يكون موصوفا وان وجدت الصفه ببعضه لما ان
كل الذات جعل شيئا واحدا بجعل جاعل وعند المتاخرين الموصوف
بالصفة الجزء الذي قامت به الصفة الا انهم يضمرون ذكر ذلك
الجزء عند وضوح المعنى فان كانت العادة جارية ان تلك الصفة
لا توجد الا بجزو مخصوص ولو كانت توجد بكل جزء لم يكن بد من ذكر ذلك

الجزء

فكما يجب ان يستحيل ان يكون كله متكلما فيما له والكلام لا يفعله جملة الحي صح

الجزء على ما قررنا هنا كذا هذا ثم ما ذكر يبطل هذا كله بنا على مذهبه
ان الكلام لو وجد لجزء من اجزاء اللسان ينبغي ان يكون المتكلم ذلك
الجزء من اللسان او اللسان كله لانه اخص به منه بجميع البدن قد مر
جوابه ان على احد المذهبين كل البدن جعل كشي واحد لا يتجزى وجعل
كل معين ترجع منفعته الى كل البدن قايما بكله وعلى المذهب الثاني اختص
الجزء الذي هو محل الصفة بالاسم المشتق من الصفة على ان هذا ممنوع
فان الكلام ليس بقايم باللسان على ما نبين وبهذا يعرف بطلان ما ذكر
انه اذا كان كل حرف يختص بمخرج على حده ومحل مخصوص ينبغي ان لا يستقيم
كون كل حرف من ذلك متكلما لان الحرف الواحد لا يكون كلاما فانا بينا
ان الكلام ليس هو الحروف وليس بقايم باللسان ليتمكن التعلق بهذا
ثم نقول له بهذا الكلام ليس بلازم على خصمك لما مر وهو عليك لازم جدا
فان من مذهبك ان الكلام سوا الحروف المنظومة ولا بقا للكلام عندك
فانك تنتفي اتحادا ... مثل ابي هاشم الذي يقول مثل يوم القيمة فيعود ذلك
الشان ومن رايه ان الكلام من قبيل ما لا يبقى من الاعراض فاذا عندك
لا بقا لشي من هذه الحروف والحروف توجد على التوالي والترادف
لا وجود للام الحمد وقت وجود الهمزة ولا وجود للهمزة وقت وجود اللام
لاستحالة بقاء الهمزة الى وقت وجود اللام وكذا هذا في اللام مع الحا
والحا مع الميم والميم مع الدال فاذا لا وجود في كل زمان الا لحرف واحد
والحرف الواحد لا يكون كلاما عندك ولا كلام عندك الا من جنس الحروف
فاذا وجود الكلام عندك غير متصور فكان قولك المتكلم من فعل
الكلام ولا يتصور لفعل الكلام عندك ولا تحقق لوجوده البته ضرب
من التجاهل ثم هذا منك ابطال للكلام والصدق والكذب وما يتعلق
بكل واحد منهما من الجزا وانكار ان يكون لله كلام وامر ونهي وهو
العناد الظاهر والسوفسطائية المحضة وابطال الشرايع والحظر
والوجوب والاباحة وهذا هو عاقبة من كاد عن سنن الصواب في
دين الله واعرض عن الحجج وتمسك بما يميل اليه هواه نعوذ بالله من قول

هذا اعتباه ثم قيل له لو كانت محال الحروف من اجزاء اللسان مختلفة
فلم زعمت ان لا وجود للكلام وان كل جزء ان لم يكن كلاما فلم زعمت ان
مجموعها لا يكون كلاما قايما بمجموع اجزاء اللسان وان قال لان كل فرد ليس
بكلام فكذا الجملة وكذا كل فرد من اجزاء اللسان ليس بمحل للكلام فكذا
الجملة فيقال له ما انكرت على من زعم ان لا وجود للعسكر لان كل فرد
من افراد ليس بعسكر وجملة العسكر ليس بعسكر ولا امكان للعسكر لان
كل جزء من اجزايه الذي حل به رجل واحد ليس بمعسكر ولا امكان للعسكر
فان التزم ظهرت مكابرته وان لم يلتزم ناقض وابطل كلامه ثم الغرض
من هذا الفصل ابطال كلامه وافساد باطنه دليلا له وان لم يكن ذلك
لازما علينا لبنائه اياه على اصله في ماهية الكلام ومحله وبالله التوفيق
ومما ذكر من قبل الناس في كلام المصروع ان الجني يتكلم على لسانه دليل
الافلاس فان ذلك ليس بقول من يلزم الانقياد لقوله والتعلق بمثله
لا يجدي نفعا ثم نقول اذا لم يكن لسان المصروع محلا لقدرة الجني ومخلوق
ما لا قدرة له على ما هو خارج عن حيز قدرته عنده فلا يتصور عندنا
ان يكون ذلك الكلام فعلا للجني ثم نقول لو ثبت ان احدا يقول ذلك
يريد به ان الجني يلقي في قلب المصروع شيئا فيجري المصروع ذلك على لسانه
فاضيف ذلك الى الجني لكونه حاملا للمصروع على اجراء ذلك على لسانه
تحقيقه ما روي عن رسول الله عليه السلام انه قال ان الملك لينطق على لسان
عمر رضي الله عنه ولم يكن ذلك فعلا للملك لانه لو كان كذلك لم يكن لعمر
رضي الله عنه منقبة بل كان فعلا لعمر رضي الله عنه الا ان الملك لما كان
يلقي ذلك في قلبه حتى اظهر عمر رضي الله عنه بلسانه اضيف الى الملك
على طريق المجاز فكذلك هذا وقد روي في بعض الروايات ان الحق
لينطق على لسان عمر رضي الله عنه وقيل الحق هو الله وليس ذلك بكلام
الله تعالى وهذا مما لا خفاء به وبالله المعونة ومن جملة هذه الاسئلة
ما ذكره بعض رؤسائهم ان الصفة اذا وجدت في محل لا تمتنع اتصاف
المحل بها كانت صفة للمحل والاسم المشتق كان اسما للمحل كما في سائر

الصفات

الصفات والاعراض التي ذكرتم واذا وجدت في محل يمتنع اتصاف
المحل بها ما كانت صفة للمحل وما كان الاسم المشتق منها اسما له مثل
كانت صفة لفاعلها والاسم المشتق منها اسما له لا للمحل والكلام اذا وجد
في الحي كان صفة للحي والمتكلم به كان هو المحل لان الحي لا يستحيل ان
يكون متكلما فاما اذا وجد في الجماد وانواع الموات فقد كانت
صفة للفاعل والمتكلم به هو الفاعل لاستحالة كون الجماد والموات
متكلما فنقول في جوابه ان هذا تمويه محض وهذيان ظاهر فان
القول بامتناع اتصاف المحل بصفة ما انما يكون لامتناعه قبول
تلك الصفة واستحالة وجودها فيه فاما اذا لم يستحل وجودها
فيه لم يستحل الاتصاف ولم يمتنع بل صار الاتصاف واستحقاق الاسم
المشتق ثابتا ضرورة وكلما استحق الاسم وصارت الصفة صفة له
كان ذلك لقبوله الصفة فلو لم يستحل قيام الكلام بالجماد ولم يمتنع حصوله
فيه لم يمتنع اتصافه به البتة بل صار الاسم له مستحقا كالاسم الاسود
والابيض والحي والميت لما قبل هذه الصفات من الذوات ثم ان
المتمسك بهذا النوع من السؤال ناقض اعظم اصل لهم فانهم يزعمون
في مسألة خلق الافعال ان الله تعالى لو كان هو الخالق لافعال
العباد لكان هو الكافر بخلق الكفر والزاني بخلق الزنا وان كان
ما خلق فيه هذه الافعال من الاشخاص المستحقين محلا للاتصاف بهذه
الاوصاف ولم يكن استحقاقه الاسم المشتق من هذه الصفات متعذرا
فاذا لم يراعوا هذه الشرط لطمعه الحلاقا وعند لزوم التناقض وتعذر
الفرق بين هذه الصفات وبين ما قدمنا ذكره من الصفات كالالوان
والطعوم وغيرها من انواع الاعراض تمسكوا بهذا النوع من التمويه
وكل ذلك من نتايج الحيرة عند العدول عن اتباع الدليل وسلوك ما وضح
من السبيل وكذا النايم يتكلم بضرب من الكلام صحيح ويقرأ ايات
من القرآن على وجهها ولم يعد ذلك فعلا لاستحالة وجود الفعل المحكم

المتقن ممن لا علم له والنوم مناف للعلم ولم نوجد احد ذلك كلام الله تعالى
فدل ان ما قاله باطل باجماع العقلاء وثبت ما ذكرت من دخول وجود
كلام الله تعالى لو كان مخلوقا في حيز الامتناع لامتناع اقسامه التي تنقسم
اليها لو كان محدثا واذا ابطل ذلك ثبت كونه ازليا كما ادعينا نحن والله
الموفق ومعقول اخرلنا في المسئلة انه تعالى لو لم يكن في الازل متكلما
لكان موصوفا بضد من اضداد الكلام كالسكوت والافة لان الحي الذي
لا يستحيل ان يكون متكلما لم يتعر عنه لاقتضاء الذات التعري اذ لو كان
كذلك لما تصور الاتصاف بالكلام البتة لاستحالة التغير على الذات
وخروجه عن كونه مقتضيا ما كان يقتضيه في الازل فلو كان متعريا
لكان لقيام ضد من اضداده يمنع ذلك قبوله الاتصاف بالكلام وهذا
محال لان الافة كالخرس والطفولية وغيرهما على القديم ممتنعة اذ
هن من امارات الحدث وكذا السكوت عنه في الازل منتف فانه
لو كان ساكتا في الازل لكان لا يتصور اتصافه بالكلام البتة لان الامر
لا يخلو اما ان كان ساكتا لذاته واما ان كان ساكتا لمعنى والاتصاف
بالكلام مع وجود ما يوجب اتصافه بالسكوت محال ممتنع والعدم على
ما يوجب كونه ساكتا محال ذاتا كان او معنى لما مر من احالة العدم
على القديم واذا لم يكن في الازل موصوفا بضد من اضداد الكلام ولا
يستحيل اتصاف الذات بالكلام كان موصوفا به ضرورة اذ لا واسطة
في حق ما يصح اتصافه بالكلام بين الكلام واضداده فيستحيل التعري
ولهذا كان تعري الجواهر عن الاعراض على حسب ما يزعمه اهل الدهر
مستحيلا لما مر من المعنى ولو جاز التعري فيما نحن فيه جاز هناك وصح
القول بقدم العالم وهو باطل فكذا هذا اذ لهذا لم يكن في الشاهد
ما يصح اتصافه بالكلام متعريا عنه الا اذا وجد ضد من اضداده قايما
به والله الموفق ومما يوردون من الاسئلة على هذه الطريقة ان في
الشاهد لا يتعرى الحي عن كونه نايما او منتبها او ولو ادعيما او

متحركا

متحركا او ساكنا ومع ذلك يتعرى ذات القديم عنها كلها فكذا الجواز ان
يتعرى عن الكلام واضداده في القدم وان كان التعري في الشاهد غير
ثابت اسئلة فاسدة غير متوجهة على ما ذكرنا فانا لم نبن الكلام على اثبات
استحالة التعري عن الضدين في حق القديم لكون ذلك مستحيلا في
الشاهد بل قلنا ان ما لا يستحيل ثبوته على الذات لا ينتفي عنه الا بثبوت
ضده والكلام من هذا القبيل فلا ينتفي الا بثبوت ضده وثبوت الضد
عليه محال وفيما اوردوا من الامثلة كانت الحال في الشاهد على نحو
ما بينا فلم ينعدم احدهما عن المحل الا بثبوت ضده لجواز قبول المحل كل
ذلك فاما القديم تعالى فيستحيل عليه تلك الاوصاف فانتفى كل ضد
من ذلك كان لاستحالة قبول القديم اياه لا لوجود ضده وفيما نحن فيه
الامر بخلافه وما يزعمون ان الله تعالى لا يستحيل ان يوصف بكونه
عادلا ثم في الازل كان غير موصوف به ولم يلزم اتصافه بضده وهو
الجور سؤال يلزم الاشعرية لمطابقتهم ايانا على انتفاء صفات الفعل
في الازل فاما علينا فغير لازم لانه تعالى عندنا في الازل كان موصوفا
بالعدل وكذا ما يزعمون انه تعالى لو لم يكن في الازل متفضلا لكان
بخيلا من هذا القبيل فانه عندنا كان في الازل متفضلا وانما يتوجه
هذا السؤال على الاشعرية وما يزعمون ان القادر على الكلام في
الشاهد يتعرى عن الكلام واضداده في حال ثبوت القدرة فيبنى ثبوته
على اصلهم في ادعايهم سبق القدرة على المقدور فاما عندنا فالقدرة
على الكلام مقترنة بالكلام فلا يتصور التعري عنه مع وجوده وقبل وجود
القدرة كان ضد من اضداد الكلام ثابتا ثم يقال هذا ايضا على اصلكم
فاسد فان عندكم القدرة على الكلام ان كانت منافية للافة فهي غير
منافية للسكوت بل الساكت عندكم قادر على الكلام وهذا لان
القدرة على احد المتضادين عندكم لا تتصاد ضد مقدوره كما في قدرة
الحركة والسكون وقدرة الكفر والايمان واشباه ذلك وبالله التوفيق

واعترض ابو الحسين البصري على هذه الطريقة فزعم ان الخرس والسكوت
ليسا بضدين للكلام انما الخرس هو فساد آلة الكلام فلا يكون ضدا
للكلام كالزمانة ليست بضد للفعل وخروجه من ان يكون فاعلا لم
يلزم ان يكون زمنا والسكوت ترك استعمال آلة الكلام في الكلام والله
تعالى يستحيل عليه الآلة فيستحيل وصفه بانه ساكت قال على ان عند
بعض اصحابنا يجوز وصف الله تعالى بانه ساكت قبل ان يتكلم وقد
روي عن النبي عليه السلام انه قال ما سكت عنه القران فهو عفو
فيجاب عن هذا الاعتراض بان يقال هل تقر ان الخرس ينافي الكلام
فان قال لا بان بهته وكلف ان يجوز اجتماع الكلام والخرس وان قال
نعم هو ينافي الكلام فهذا هو الاقرار بكونهما متضادين وكذا الزمانة
عندنا ضد الفعل لما قررنا والاستشهاد بالزمانة انما يستقيم على الاشعرية
لا علينا على انه ان كان لا يسمى ضدا فلا شك انه مانع فيمتنع وجود الكلام
عند وجوده عمن لا يستحيل اتصافه بالكلام وعند ارتفاعه وارتفاع
السكوت يجب وجود الكلام على ما قررنا وكذا ما ذكر ان السكوت
ليس بضد للكلام يجاب عنه بما ذكرنا في فصل الخرس ثم يقال له بم
تنفصل عمن يقول لك ان الكلام هو استعمال آلة الكلام كما ان
السكوت ترك استعمال آلة الكلام والخرس آفة في آلة الكلام والله تعالى
يستحيل عليه الخرس والسكوت لاستحالة ثبوت الآلة فكذا يستحيل عليه
الاتصاف بالكلام لاستحالة كونه ذا آلة وحيث جاز الاتصاف
بالكلام مع استحالة الآلة دل ان الكلام ما كان كلاما لانه استعمال
الآلة بالنطق بل لانه معنى ينافي السكوت والآفة وكذا الخرس ما كان
خرسا لانه فساد في آلة النطق بل لانه آفة منافية للكلام والسكوت
ما كان سكوتا لانه ترك استعمال آلة الكلام بل لانه معنى مناف للكلام
ممن يصح ان يوصف فاذا كان الكلام بلا آلة كان السكوت بلا آلة والآلة
من القرائن الوجودية دون القرائن اللازمة وان كان الكلام بلا آلة

كان

كان السكوت بلا آلة وكذا بم تنفصل ممن يقول البصر صحة الآلة وكذا
السمع فمن كان صحيح الآلة كان سميعا بصيرا ومن لا فلا والله تعالى
يستحيل عليه الآلة فيستحيل ان يكون سميعا بصيرا ويعتمد في ذلك مطلق
الوجود كما فعلت انت فباي جواب اجبته فهو جوابي لك والله الهادي
وما ذكر من بعض اصحابه ان الله تعالى في الازل كان ساكتا عندهم فقد
مر ما يوجب بطلانه وما تعلق به من الحديث فهو من الآحاد ورد مخالفا
للدليل المعقول وما ورد من الآحاد لم يصح الاستدلال به في الابواب
الاعتقادية وان كان حجة في الممكنات لانه لا يوجب العلم فكيف يمكن قبوله
مع مخالفته الدليل المعقول فلا يقبل ولا يعتقد ظاهره بل يرد او يحمل
على ان المراد منه ترك الذكر بطريق المجاز والله الموفق وزعم ابو
الحسين ايضا ان عندنا يستحيل اتصافه بالكلام في الازل فخلوه عنه
لا يكون موجبا اتصافه بضد من اضداده كما في سائر ما يستحيل ان
يتصف به كالالوان والاكوان وهذا منه قصد التمويه على الضعفة
من اصحابه او غفلة عن محل الالزام وانما قلنا ذلك لان المتقرر في
العقول ان الخلو اذا كان لاستحالة اتصاف الذات بالصفة
جاز الخلو عنه وعن اضداده فاما اذا كان لاستحالة وجود الصفة
مع ان لا استحالة في قبول الذات الاتصاف به لم يكن ذلك الا لوجود
ضد من اضداده واستحالة وجود الكلام في الازل ما كان لاستحالة
اتصاف الذات به اذ لو كان الذات في الازل مستحيل الاتصاف
به لم يصر جائز الاتصاف به الا بتغير الذات لامتناع صيرورة
الذات ممكن الاتصاف بعد ما كان مستحيل الاتصاف به من غير تغير
في الذات والتغير على القديم محال فدل ان الذات كان في الازل
ممكن الاتصاف فلو لم يكن متصفا به كان متصفا بضده على ما قررنا
وبطل كلامه وبالله التوفيق ٥ ودليل اخر ان كلامه تعالى لو كان حادثا
لكان مستحيل البقاء اذ هو عرض وابو هاشم ساعدنا على ذلك في الكلام

والكعبي في الاعراض كلها والجبائي وان اجازا بقاء الكلام الا انا نقيم الدلالة
على استحالة ذلك في مسئلة الاستطاعة ان شاء الله تعالى واذا
ثبت استحالة البقاء فما نزل من القران على النبي عليه السلام انعدم لاستحالة بقائه
فلم يبق اليوم لله تعالى كلام ولا امر ولا نهي وبطلت الشرايع وبقاء ما ثبت
من الشرايع عندنا باوامر النبي عليه السلام ونهيه مع انعدام كلامه لكونه
عرضا انما كان لان امره ونهيه كانا مظهرين لامر الله تعالى ونهيه
ودالين عليهما وكان ذلك منه عليه السلام ثابتا عن الله تعالى على ما قال
تعالى وما ينطق عن الهوى وقال ما اتاكم الرسول فخذوه الاية فيبقى
الحكم لبقاء امر الله ونهيه وكذلك بقاء ما يلزم باوامر الاباء والسادة لان
وجوب ذلك بايجاب الله تعالى وذلك باق الا ترى انهم لو امروا
بالمعاصي لا يلزم طاعتهم وما يقوله المعتزلة للتخلص عن هذا الالزام
ان كلام الله تعالى وامره ونهيه وان انعدمت بقيت الشرايع لبقاء
الاجماع على تلك الشرايع كلام باطل لان الاجماع كان حجة بالقران فيبطل
بانعدام الكلام والامر به وعرف بهذا ان مال مذاهب المعتزلة هو
السعي في ابطال الشرايع ودفع الدين ورفع الملة الحنيفية نعوذ
بالله من قول هذا عقباه ووراء هذا الطريق طرق اخر معقولة راجعة
الى لطيف الكلام ذكرناها في تصنيف لنا في هذه المسئلة على الانفراد
تركنا ذكرها ههنا لئلا يطول والله الموفق فاما الشبهات اللاتي
تعلقوا بها فنقول قولهم ان التسوية في الاجناس بين الشاهد والغايب
ثابتة في المعقول مقدمة كلية صادقة مسلمة غير ان ما ذكروا من
المقدمة الثانية الجزوية وهي ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف
والاصوات مقدمة ممنوعة مجحودة وقع النزاع فيها بين المتكلمين
فذهب عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب من متقدمي اهل
السنة وايمتهم في الكلام وابو العباس القلانسي من متكلمي اهل
الحديث الى ان كلام العباد من جنس الحروف والاصوات وكلام الله

تعالى

تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات فيلزمهما هذه الشبهة من
حيث الظاهر غير انهما يقولان ان الكلام في الشاهد وان كان
لا ينفصل عن الحروف والاصوات ولكن ما كان كلاما لانه حرف
او صوت بل لانه صفة منافية للسكوت والافة وهم لا يثبتون اضداد
الكلام من السكوت والافات المانعة عنه في محل حصول الحروف
والاصوات وهو اللسان واللهوات والحلق والشفتان فكان
عندهم الكلام هو المعنى المنافي للسكوت والافة لا الصوت وان
كان لا حصول لهذا المعنى في الشاهد الا بالصوت فكان اقتران
الصوت به على سبيل اوصاف الوجود دون القراين اللازمة هذا
كما ان العلم في الشاهد وان كان لا يتصور حصوله الا مقترنا بما هو
من جنس الضماير والاعتقادات ولكن لما لم يكن علما لانه ضمير او اعتقاد
بل لانه تبيين المعلوم على ما هو به او صفة يصير الذات بها عالما او
معنى يتجلى له به المعلوم على ما هو به امكن اثباته في الغايب بدون
الضمير والاعتقاد فكذا هذا وانما يجب التسوية بين الشاهد
والغايب في حقايق المعاني والعلل دون الاوصاف الوجودية فكان
حل الشبهة على قول هولاء على هذا الوجه وقال الاخرون الكلام
هو المعنى القايم بذات المتكلم وهو المعنى الذي يرتبه المتكلم في نفسه
ويعبر عنه بهذه الالفاظ المتركبة من الحروف والى هذا ذهب ابن
الراوندي وابو عيسى الوراق وابو الحسن الاشعري وهو اختيار الشيخ
ابي منصور الماتريدي رحمه الله وهو الصحيح المعول عليه وهؤلاء لا
يجعلون الخرس والسكوت والافة والامساك عن الفكرة والشهوة
والافة من الطفولية والبهيمية التي تمنع من تصور المعنى في النفس
ويقولون ان هذه العبارات ليست بكلام واجراؤها على اللسان
ليس بتكلم بل هي عبارات عن الكلام والكلام هو ما تادى بهذه الحروف
وهو المعنى القايم بالنفس غير ان هذه العبارات تسمى كلاما لدلالتها

لكن ظا

دقايق

على الكلام ولان الوقوف على الكلام لا يمكن قط لغير المتكلم من المخلوقين
الا بها فاطلق عليها اسم ما هو مدلولها كما يطلق اسم العلم والقدرة على
اثارهما ثم الدليل على ان الكلام ما بيّنا قول الله تعالى خبرا عن اليهود
لعنهم الله ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول اي يقولون في
قلوبهم لولا يعذبنا الله بما نقول للنبي محمد عليه السلام من الشتم في
تحيتنا اياه وقال تعالى يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك يعني من الكلام
في قولهم لانهم كانوا يقولون في قلوبهم لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا
هاهنا وقال تعالى خبرا عن يوسف عليه السلام فاسرّها يوسف في
نفسه ولم يبدها لهم قال انتم شر مكانا والله اعلم بما تصفون والله
اعلم انما قال هذا في نفسه والدليل عليه قول الاخطل الشني الم تر
مفتاح الفؤاد لسانه اذا هو ابدى ما يقول من الفم اي ابدى من
الفم ما يقول الفؤاد وقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا وفي رواية ان الكلام لفي الفؤاد ونظاير
هذا في كلام العرب كثيرة وفي القدر الذي اوردنا كفاية لمن ينصف
ولا يكابر والمعقول يدل على ذلك وهو ان الاصوات والحروف
الجارية على اللسان ما جعل منها دليلا على المعاني الثابتة في النفوس عد
كلاما وما لم يجعل منها دليلا عليها لم يعد كلاما وكل عبارة او لفظ جعل
في محل لم يكن دليلا على ما في الضمير لم يتعلق به حكم وعد هذيانا فكل
في نفسه فدل انها وضعت لاظهار الكلام لا ان تكون هي معتبرة لانفسها
ولا يقال ان ما تذكرونه صفة العلم لا صفة الكلام لما مر بالدلايل
انه كلام وليس من ضرورة كونه كلاما في محل العلم وهو القلب في
الشاهد ان يكون علما الا ترى ان الارادة في الشاهد صفة القلب
وليست بعلم وبالوقوف على هذه الجملة تعرف ان ما ذكرنا من ادعايهم
كون الكلام في الشاهد من جنس الحروف مقدمة كاذبة مجحودة فكانت
النتيجة الخارجة عنها كاذبة والله الموفق ثم نشتغل بتصوير المسئلة

بيننا

وبين الحصوم في القران ليتبين بذلك اندفاع اكثر اسئلتهم التي
يموهون بها على الضعفة فنقول ان كلام الله تعالى صفة قايمة بذات
الله تعالى ليست من جنس الحروف والاصوات وهي صفة واحدة وهو
امر بما امر به نهي عما نهى عنه خبر عما اخبر به عنه وهو صفة ازلية ثم
هذه العبارات العربية او العبرية او السريانية عبارات عنه
وهو يتادى بها وهذه العبارات حروف واصوات وهي محدثة
مخلوقة في محالها لا لالات على الكلام الذي هو الصفة الازلية
لله تعالى لنا ابعاض واجزاء وانصاف واعشار وغير ذلك وهي
في انفسها مختلفة وكلام الله تعالى واحد ليس بمتجزي ولا مختلف
ولا بعربي ولا سرياني كما ان ذات الله تعالى واحد ويسمى بتسميات
كثيرة وبالسنة مختلفة وتلك الالفاظ التي هي تسميات له متبعضة
متجزية وذاته تعالى عن كل ذلك منزه لا يوصف بالتعدد ولا بالاختلاف
ولا بالتجزي والتبعض فاذا قيل الله فهذه التسمية عربية وله
بكل لسان تسمية ثم قولنا الله حروف واصوات وهي مخلوقة
والهمزة منها ربعها وهي مع احدى اللامين نصفها وهي مع اللامين
ثلاثة ارباعها وهي مع الهاء كلها فكذا الكلام الذي هو صفة الله
تعالى مع هذه الالفاظ الدالة عليه والعبارات التي يتادى هو
بها هكذا سبيله وهذه الالفاظ تسمى قرانا وكلام الله تعالى لتادي
كلام الله تعالى بها وهي في انفسها مخلوقة والكلام الذي هو صفة
الله تعالى ليس بمخلوق ومشايخنا من ايمة سمرقند الذين جمعوا
بين علم الاصول والفروع كانت عبارتهم في هذا ان يقولوا القران
كلام الله تعالى وصفته وكلام الله تعالى غير مخلوق وكذا صفته ولا
يقولون على الاطلاق ان القران غير مخلوق لئلا يسبق الى وهم السامع
ان هذه العبارات المركبة من الحروف والاصوات ليست بمخلوقة
كما تقوله الحنابلة ويقولون ان القران مكتوب في مصاحفنا محفوظ و...

بالسنتنا محفوظ في صدورنا غير حال فيها اي الكتابة الدالة عليه في مصاحفنا والقراءة الدالة عليه في السنتنا وحفظ الالفاظ الدالة عليه في صدورنا لا ذاته كما يقال ان الله تعالى مذكور بالسنتنا معبود في محاريبنا وهو مكتوب على هذه الكاغدة ولم يرد بذلك حلوله ذاته في الالسنة والمحاريب والكاغدة بل وجود ذكره وعبادته وكتابة العبارات الدالة على ذاته دون ذاته فكذا هذا وجملة الجواب ان هذه العبارات مخلوقة وهي دلالات على المعاني اللغوية والاشخاص واحوالها كشخص فرعون وغرقه وما نسبوه به ويوسف واخوته عليهم السلام والقايهم اياه في الجب وغير ذلك وهذا كله مخلوق وهي ايضا دلالات على ذكر الله تعالى اياه واخباره عنها وامره بما امر ونهيه عما نهى وذلك هو المعني بكلامه وهو المتنازع فيه منذ اسس تمحيص المذهب ثم المعتزلة ينفون هذه الصفة القايمة بذات الله لاستحالة قيام صفة بذات الله تعالى عندهم فكانت المسئلة في الحقيقة هي مسئلة الصفات ثم اضطروا اذا لم يمكنهم اثبات صفة قايمة بالذات تصيير الالفاظ عبارات عنها تسوية بين الشاهد والغايب الى جعل عين هذه الالفاظ والعبارات كلاما من غير ان يكون هي دلالات على المعنى القايم بالذات فخالفوا الشاهد ثم ادعوا علينا مخالفته وارتكبوا المحال فان العبارة قط لا تكون معتبرة اذا لم تكن دالة على معنى قايم بالنفس وهم جعلوها معتبرة وهو خلاف المعقول الا ترى ان في الشاهد لو اجرى ذات صيغة الامر والنهي والخبر على اللسان وثبت لنا بالدليل الضروري ان ليس في نفسه لمجري معنى الامر والنهي والخبر وليست هذه الالفاظ باداء لتلك المعاني ولا بعبارة عنها ان ذلك لم يعد كلاما ولا امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا يعتقد وجوب ما يتناوله لفظة الامر ولا حرمة ما يتناوله لفظة النهي ولا ثبوت ما يتناوله لفظة الخبر فلو كان الامر

على ما زعمت المعتزلة من استحالة قيام الكلام بالذات ووجود هذه الحروف والاصوات في محل من غير ان يكون شي منها دليلا على صفة قايمة بذات الله تعالى وايجاب وحظر مما معناه لم يكن هذه الحروف البتة كلاما ولا اوجب ايجابا ولا حظر حظرا بها فعل وتعطلت الشرايع باسرها فالقايل به منسلخ عن الدين بل عن الاديان السماوية ملتحق بالدهرية والمعطلة والحمد لله الذي عصمنا عن الوقوع في مثله بمنه وفضله ومما شنع علينا بعض اغبيائهم انكم تقولون لم تنزل القران على محمد صلى الله عليه وسلم لان الصفة لا تزايل الموصوف مردود عليهم لان جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبي يزعمون ان كلام الله تعالى في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات داله على حسب ما نقوله نحن غير انهم يقولون ان هذه العبارات مودية ما في اللوح المحفوظ ونحن نقول هي مودية ما قام بالذات من الصفة فاما ما يقوله الاسكافي والجبائي وعامة المعتزلة ان عين ما يقرا واحد منا هو كلام الله تعالى وفعله فهو فاسد لان القاري يقرا باختياره وهو فعله حتى انه يثاب عليه فلو كان هذا فعل الله تعالى لكان فعلا لفاعلين وكلاما لمتكلمين فصاروا وابدعوا ان الفعل فاعلين منا نقضين لانهم يزعمون انه محال ان يكون فعل ما فعلا لفاعلين ومقدورا مقدورا لقادرين ولهذا انكروا ان يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وجعلهم اياه كلاما لمتكلمين صاروا خارجين عن اجماع العقلاء لان احدا لم يستجز ان يكون كلام واحد وصفا لمتكلمين يصيران به متكلمين وابطلوا بهذا ما جعلوه اصلا في مسئلة خلق الافعال فانهم يعدون كون شي فعلا لفاعلين محالا قياسا على استحالة كون الكلام كلاما لمتكلمين وان قالوا ان هذه القراءة الحاصلة من العبد بعد ان لم يكن بقوته واختياره وقصده الى تحصيله ليس بفعل للعبد وليس بكلام له فقد سدوا على انفسهم طريق اثبات الفعل للعباد واتفقوا جهما في الجبر مع عدهم ذلك كفرا محضا اذ اثبته على رتبة تشبيه الله تعالى بخلقه

على ما حكوا عن ابي الهذيل العلاف رئيسهم انه كان يقول ان المجبرة شر من المشبهة
وان زعموا انه فعل العبد وكلامه وليس بكلام الله تعالى فقد تركوا مذهبهم
وقيل لهم فكلام الله تعالى اذا ما هو ولا سبيل لهم الى اثباته وتصويره
واراد ابو الحسن البصري الانفصال عن هذا الكلام فزعم ان اللغة
العربية تقتضي اضافة الكلام الى اول من تكلم به على سبيل الحقيقة
الا ترى انا اذا سمعنا كلام النبي عليه السلام من بعض الرواة قال
اهل اللغة هذا كلام النبي عليه السلام فيضيفونه الى اول من تكلم
به فكذلك اذا قرا واحد منا القران وجب ان يقول هذا كلام الله تعالى
بمعنى ان الله تعالى اول من تكلم به والناس يتلونه ويحتذون عليه
قال الشيخ الامام ابو المعين رحمه الله حكيت السؤال بلفظه ليعلموا
مبلغ علم من هو عندهم وارث علوم اسلافهم والزائد على من سبقه
منهم الواقف على ما غفل عنه سلفه بجودة قريحته وقوة خاطره وغزارة
علمه ثم من تامل ما الزمته عرف ان هذا ليس بانفصال عنه لما مر
ان هذا لا يخلو من الاوجه الثلاثة على نحو ما قسمنا وابطلنا كل قسم
ثم اعتبار هذا انما اعتبر من كلام النبي عليه السلام دليل انه يعتقد
ان هذا ليس بكلام الله تعالى بل كلام الله تعالى وحدث ثم تلاشى ككلام
النبي عليه السلام لاستوائهما عنده في كونهما عرضين فيستحيل عليهما البقاء وتبين
ان المراد بقولهم هو كلام الله تعالى اي الله تعالى هو الذي سبق اليه فتكلم
بهذا اللفظ وعلى هذا الناظم شعرا تقادم ذلك فيتكلم المتكلم بمثل ذلك
لا بعين ذلك كما في كلام النبي عليه السلام وهذا هو الحكم في كل قصيدة وخطبة
ورسالة ان المنشئ هو الذي تولى ذلك النظم ثم ذهب وتلاشى وفنيت
صفاته ومن ينشد تلك القصيدة او يقرا تلك الخطبة والرسالة
ينشد ويقرا على ذلك النظم فيكون متكلما بمثل ما تكلم به الناظم الاول
لا انه يكون ذلك حقيقة كلام الناظم الاول باجماع العقلاء خصوصا هذا المعترض
فان من مذهبه القول باستحالة بقاء كلام الله تعالى وكل كلام وبما قام

من

دليل استحالة القول ببقاء الاعراض وجاء من هذا ان قراءة القارئ
ينبغي ان يكون عندهم مثل كلام الله تعالى لا عين كلامه ثم نقول للاسكافي
والجبائي ان كان القارئ اذا قرا القران فحقيقة كلام الله تعالى قام بهذا
اللسان ولو كتب في مصحف قام بذلك المصحف وهو متلو ومكتوب
وهو بعينه في اكثر من الف الف مصحف وقائم باكثر من الف الف لسان
وهو شيء واحد ويقرا اللسان بعد ما لم يكن يقرا فيوجد في لسانه ويكتب
في مصحف بعد ان لم يكن فيصير قائما به وهو بعينه في الفي مصحف ببخارا
وفي مثل ذلك بقيروان المغرب وكذا في جميع امصار ديار المسلمين وقراها
وهو بنفسه شيء متحد الذات ليس بمتعدد ولم يوجد في مصحف يكتب الان
ولم يزد ولم ينعدم عن مصحف انعدم ولم ينتقص وينعدم عن واحد
مع وجوده في مصاحف اخر ولم يلزم الاستحالة واتصافه بالوجود والعدم
فلا امن اذا من مذهب السوفسطائية ولسنا نظن ان مجنونا يرضى
بنسبة مثل هذا القول اليه ارايت لو ان قائلا قال ان جميع ما اتصف
من الاجسام بالسواد اتصف بسواد واحد حل في الحال كلها وكذا
البياض وساير الالوان وكذا الحركات والسكنات وكذا القدر والا
رادات وكذا الجسم الواحد يوجد في حالة واحدة بالمشرق والمغرب
وفي الف الف كورة ومكان افيلتفت الى قوله ويضيع الوقت بالاصغا
الى ما يخيله السوداء اليه انه دليله ام يعرض عن مناظرته ويقضي عليه
باول الوهلة بالحماقة او الوقاحة فان قال بالاول خالف العقلاء اجمع
وان قال بالثاني قضى على نفسه بما قضى به على هذا القائل وزعم
الاسكافي في الفرق بين الكلام وبين الاجسام في جواز وجوده في اماكن
كثيرة وامتناع ذلك في الاجسام ان الكلام اذا وجد في مكان فلا يوجد
لنفسه وذاته وانما يوجد لعلة من العلل اما القراءة واما الكتابة
واما الحفظ فاينما وجد احدى هذه العلل فيوجب وجود الكلام كما ان
الجسم اذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته ولكن لعلة من الكون

فاينما وجد كونه وجب ان يكون الجسم موجودا في ذلك المكان لكن الجسم
الواحد لا يجوز وجوده في مكانين في حالة واحدة لان لوجوده علة
واحدة فقط وهو الكون والكون في مكانين متضاد فاستحال وجود
الجسم في مكانين لتضاد كونيه اما لوجود الكلام في اماكن فعلا لتثبت
بمتضادة ويجوز اجتماعها لانه يجوز ان يوجد القراات في حالة
واحدة مجتمعة وكذلك الكتابات فلجواز وجود اجتماع عللها في وقت
واحد جاز وجود الكلام في اماكن متفرقة في حالة واحدة نقول
في دفع هذه الشبهة والله الموفق فاذا تقول ان القران هو عين
قراتنا او غير قراتنا يوجد بها في محلها وهو اللسان فان قال القران
هو عين قراتنا فقد احال في جعلها علة لوجود القران وهو نفسها لان
الشي لا يكون علة لوجود نفسه وان قال القران غير قراتنا فقد ترك
مذهبه لانه زعم ان هذا المسموع من قراءة القاري هو القران ولا
يسمع الا الاصوات الحادي فاما ما كانت القراءة علة لثبوته فلا يسمع
فان جاز لكم ان تقول وجد عند قراءة القاري في محل قراته كلام جاز
لغيركم ان يدعي حدوث لون هناك او رايحة او طعم واذا كان ذلك
باطلا لتعذر الوقوف عليه فكذا ما تدعون ثم نقول ان كان القران
غير قراته وكتابته ولم يكن قبل هذا في المحل ثم وجد عند وجود القراءة
والكتابة اوجد ابتدا بان اخترعه الله تعالى في هذا المحل ام انتقل الى
هذا المحل من محل اخر فان قال وجد ابتدا باختراع الله تعالى وتخليقه
اياه فيه فقد جعل نفسه علة لوجود فعل الله تعالى والمعلول يثبت
ضرورة بلا اختيار عند ثبوت العلة فقد جعل للعبد قدرة الجاء الله
تعالى في الافعال وما فيه من الفساد لا يخفى على ذي عقل والثاني ان
القران عندهم كان حدث قبل هذا في الاماكن الاخر وحدوث ما حدث
مرة محال الا بالاعادة ولا اعادة الا بعد العدم ولم يكن القران انعدم
وان قال بالانتقال فقد احال لان ما لا بقاء له لا يتصور انتقاله

فعل

وقد

وقد بينا ان القول ببقاء الكلام الحادث محال على ما قررنا ولان الكلام
عندهم حروف واصوات والقول ببقايه يبطل فايدة الكلام فان الحروف
اذا ابقيت وسمعها السامع جملة لا على الترادف في الوجود لا يدري اذا
سمع زيدا انه زيد او يزد او يدز او دزي او ديز وهذا باطل ولان
الانتقال من مكان الى مكان من صفة الاجسام وهو يستحيل على الاعراض
لان الانتقال عرض حادث فيما لم يكن منتقلا والعرض غير قابل
للعرض ثم نقول له هلا جوزت بعين هذه العلة وجود الجسم في
مكانين فان علة وجود الجسم في مكان هو الكون ولا مضادة بين الكون
في هذا المكان وبين الكون في مكان اخر لانعدام جريان المضادة
عندكم في متفق الجنس كالسواد والسواد والبياض والبياض فكذا
بين كون وكون فيجوز وجوده في مكانين وكذا يلزمكم هذا في كل عرض
فتعين السواد فنقول كان ينبغي ان يجوز وجود سواد في امكنة كثيرة
لان وجوده في مكان اما ان كان لا لعلة كما يقوله المتاخرون منكم فيجوز
وجوده في الثاني والثالث لا لعلة واما ان كان لكون هو ذاته وذاته
لا تختلف في حق الامكنة لانعدام علة الاختصاص وراء ذاته فان اقر
بهذا او جوز بطل فرقه والتحق بالسوفسطائية وان منع فقد ناقض
واندفع كلامه وبالله التوفيق واما حل الشبهة الثانية ان الذات
يستحيل ان يصير بصفة واحدة امرا ناهيا فوق ما يستحيل ان يكون
بمعنى واحد عالما قادرا لان الصفة الواحدة يستحيل كونها امرا ونهيا
فوق ما يستحيل ان يكون علما وقدرة لثبوت التضاد بين الامر والنهي
وانعدام ذلك بين العلم والقدرة فنقول في حل ذلك وبالله التوفيق
ان حل هذه الشبهة يفتقر الى الوقوف على مقدمتين احدهما ان المتقابلات
على انواع منها القنية والعدم اعني بالقنية الوجود فان الوجود يقابل
العدم ولا تضاد بينهما لان العدم ليس بشي والوجود ليس بمعنى وراء
الموجود والتضاد يجري بين العرضين ومن خاصية هذا القبيل ان

لا واسطة بينهما ولا يتصور اجتماع الوصفين فيما يخبر عنه باللفظين
والاخر المتضادان وهما عرضان يتنافيان عن محل وهما معنيان زايدان
على الذات وفقط لا يتصور اجتماعهما في محل كالسواد والبياض
والثالث المتضايفان وهو ما يتوقف وجود احدهما على صاحبه من غير اقتضاء
وصف يتقوم بهما وفقط لا يستحق الاشتقاق ما يلي الانفراد كالابن
والاب ومن خاصية هذا ان الوصف بهما لذات واحدة بجهة واحدة
محال كالوصف بالمتضادين ولا يستحيل بجهتين مختلفتين فان الانسان
يستحيل ان يكون ابنا لابنه وابا لابيه ولا يستحيل ان يكون ابنا لشخص
وابا لشخص اخر ومن الاشياء ما يجتمع فيه معنى المتضادات والمتضايفات
على معنى ان الاتصاف لن يثبت بدون معنى قايم بالذات ولكن يثبت
بالاضافة الى الغير كالاجتماع والافتراق ومن خاصيته ان يجوز
اجتماع الوصفين عند اختلاف الجهتين ويستحيل عند اتحاد الجهتين
كالقريب والبعيد والمجتمع والمفترق فان الذات الواحد يكون قريبا
من شخص بعيدا من شخص اخر ويستحيل ان يكون قريبا ممن هو بعيد عنه ومجتمعا
مع شخص مفارقا غيره ويستحيل ان يكون مجتمعا مع من هو مفارقه والمقدمة
الثانية ان ما لا يستحيل ثبوته ويمكن في العقول حصوله يجب القول
بثبوته عند قيام دليل ثبوته وما يستحيل ثبوته ويخرج عن حد الامكان لا يتصور
ثبوته ولا قيام دليل ثبوته فاذا عرفت المقدمتان نقول لم يكن الكلام
امرا ولا نهيا باعتبار الذات كالسواد والبياض والعلم والقدرة بل
كان الكلام امرا باعتبار كونه دعاء الى مباشرة الفعل ونهيا باعتبار كونه
دعاء الى الامتناع عن الفعل وكل ما هو دعاء الى فعل كان دعاء الى الامتناع
عن ضده وكل ما هو دعاء الى الامتناع عن فعل كان امرا بالامتناع ونهيا
عن ذلك الفعل فان كل امر نهي وكل نهي امر لاجتماع ما يسمى الكلام باعتبار
امرا ونهيا فاما ما كان دعاء الى فعل فانه لا يكون دعاء الى الامتناع عنه فكان
كون شيء واحد امرا ونهيا فاما لنا كان شيئا من جملة الواجبات عند اختلاف

الفعلين

الفعلين وتضادهما فان الاتضاد بين الامر والنهي بل الامر اذا صادف
فعلا كان نهيا عن ضده والنهي اذا صادف فعلا كان امرا بضده وكذلك
الامر دليل حسن المامور به والنهي دليل قبح المنهي عنه اذا صدر عن حكيم
والامر متى ورد بشيء وكان نهيا عن ضده دل على حسنه وقبح في ضده
فكان بين مدلولي الامر والنهي تضاد او كان هو امرا ونهيا باعتبار
المتضادين اللذين كان امرا باحدهما نهيا عن الاخر فمن ظن ان التضاد
بينهما في ذاتيهما كالتضاد الثابت بين العلم والجهل والحياة والموت
فهو جاهل بالحقايق وجامع هذا ان الشيء يجوز ان يكون امرا بشيء نهيا
عن غيره ولا يجوز ان يكون امرا بما هو نهي عنه كالاب مع الابن وعرف
ايضا ان بين مدلوليهما من الحسن والقبح تضادا ثم نقول ان الكلام
في الشاهد قد يثبت باعتبار الاصطلاح ثم لو ان رجلا اصطلح مع غلمانه
اني اذا قلت زيد كان امرا بالصوم للبشير بالنهار وامرا بالفطر له بالليل
ونهيا له عن الخروج من الدار واخبارا بدخول الامير البلدة وامرا
لسالم بالفطر بالنهار ونهيا للربيع عن ركوب الفرس وامرا بلزوم البيت
واستخبارا من مبارك عن ولادة الجارية ثم قال هذا الرجل زيد
فهم منه هذه الاشيا كلها فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا على
التفصيل الذي بينا ولم يكن ذلك مستحيلا فاذا قامت الدلالة على
ثبوت كلام الله تعالى على هذا الوجه كان ذلك ثابتا حقيقة واندفع
ما ظنه الخصم شبهة والله الموفق فيكون كلام الله تعالى امرا بما امر
به في حق من امره في الوقت الذي امره به ونهيا عما نهى عنه على هذا
التفصيل واخبارا عما اخبر واستخبارا على الوجه الذي يليق به
يظهر ذلك بهذه الصيغات المنطقية والعبارات الدالة ثم ان
المعتزلة ناقضوا حيث جعلوا هذا محالا اعتبارا بالعلم والقدرة ثم يقولون
ان الله تعالى عالم بعين ما هو به قادر وهو ذاته تعالى وان كان هذا في الشاهد
محالا وابوا علينا هذا في الامر والنهي وان كان هذا في الشاهد ممكنا بل واجبا

وهذا هو غاية الحيرة والجهل بالحقايق وبالله العصمة وامّا حل الشبهة الثالثة
وهو القول باستحالة الامر والنهي في الازل مع انعدام المكلفين استدلالا
بالشاهد على ما قرروا فهو ان يقال لهم فقد علمتم معاشر المعتزلة ان التشنيع
على الخصوم مبني على ان المشنع عين ذلك الشيء حكمة وصوابا خارج عن عادات
العقلاء وهو يعد الخصم مناقضة واشد انقطاع وانتم في هذا السؤال
واثاره في هذه الشبهة سالكون هذا المسلك لان من هذه الطريقة
وبيان هذا ان عندكم كان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم خطابا لمن يوجد
من اهل العقل الى قيام الساعة عند البلوغ وان كانوا معدومين حال
نزول الخطاب ولم يعد ذلك سفها ولا خروجا عن الحكمة استدلالا بالشاهد
فكذا انما قلنا ومن لم يجعل من وجد بعد ذلك العصر مخاطبا بذلك الخطاب
مع انقطاع الوحي ابطل الشرايع واخرج كل الخليقة بعد وفاة النبي عليه
السلام عن لوازم الامر والنهي واخلاهم عن ربقة الخطاب والقول
به كفر صراح ثم يقال لهم ان كان هذا هكذا في الشاهد فلم كان
ينبغي ان يكون في الغايب هكذا فلا بد من اثبات التسوية بين الشاهد
والغايب ليمكن الاستدلال وتعدية الحكم الى الغايب اليس ان كل فاعل
في الشاهد جسم وهو لحم ودم وعظم وعصب ولا يلزم مثله في الغايب
فكذا فيما نحن فيه ثم نكشف عن المعنى فنقول الاصل ان وجود المحدث
هو الذي يتعلق بالعلل والحكم لا وجود القديم اذ المحدث لم يكن ثم كان
بتكوين غيره اياه فيتفحص عن الحكمة التي لاجلها احدثها الصانع واوجدها
فلما ما كان لا ابتدا لوجوده وهو واجب الوجود لذاته لم يكن وجوده
متعلقا بمعنى وراء ذاته الذي هو واجب الوجود لذاته لم يكن وجود
البيان من قال لا حكمة في وجود صانع العالم سابقا على العالم سبقا لا نهاية
له فيحمق وينسب الى الغباوة والجهل المانع من العلة فكذا هذا ثم تقرر
هذا الكلام فنقول بان كلام واحد منا في الشاهد محدث يحصل باكتساب
المتكلم فيطلب لوجوده جهة الحكمة فان كان المخاطب حاضرا موجودا حصلت

له العاقبة الحميدة فصار حكمة وان كان معدوما او غايبا لم يتعلق به العاقبة
الحميدة فكان سفها فامّا كلام الله تعالى فهو ازلي واجب الوجود فلا
يطلب لثبوته في الازل حكمة كما في حق الذات وهذا هو حل الشبهة
الخامسة اعني قولهم ان التكلم في الخلوة مع نفسه لن يكون الا للتذكار او
لدفع الوحشة والتكلم به وان ذلك سفه اى كان هذا في حق من احدث
كلامه فاما في حق من كان كلامه ازليا غير محدث وغير داخل تحت القدرة
فلا وانما يستقيم هذا الالزام لو كان كلامه محدثا وكان احدثه
قبل حدوث المخاطبين بازمنة كثيرة فيتوجه حينئذ هذا الالزام فيكون
هذا الكلام في عصر النبي عليه السلام خطابا لمن في عصرنا ولمن يوجد
الى قيام الساعة واما علينا فلا وجواب اخر ان ما خلا عن العاقبة
الحميدة فهو سفه وما لم يخل عنها فهو ليس بسفه هذا هو الفصل بين
السفه والحكمة عندنا ثم الكلام المحدث مستحيل البقا فاذا وجد به
الخطاب في حال عدم المخاطبة او غيبته ينعدم لاستحالة بقايه ولا
يبقى الى وقت وجود المخاطب ليتعلق به العاقبة بل خلا عنها فكان
سفها فامّا كلام الله تعالى فهو ازلي وكل ازلي مستحيل العدم على ما قررنا
فيبقى الى وقت وجود المخاطبين فلم يخل عن العاقبة الحميدة فلم يكن سفها
ولهذا لم يكن الخطاب المنزل على النبي عليه السلام سفها وان كان خطابا
لمن يوجد الى قيام الساعة لبقايه الى قيام الساعة وهذا الالزام على
القايلين منهم ببقاء ذلك الكلام فامّا المنكرون لبقايه فلا خطاب اليوم
عندهم ولا امر ولا نهي فصاروا قايلين بتعطيل الشرايع وقد بيّنّا
فساد ذلك بحمد الله غير مرة وتبيّن بالوقوف على هذه الجملة وها هذه
الشبهة وعدول المعتزلة عند تمسكهم بها عن مراعاة شرايط صحة الا
ستدلال بالشاهد على الغايب والله ولي التوفيق واما حل الشبهة
السابعة وهي ان الاخبار في الازل عن عصيان ادم عليه السلام بقوله
وعصى ادم ربه فغوى وعن قول ابراهيم عليه السلام بقوله واذ قال

هكذا

في الحقيقة منقوض على المعتزلة حيث زعموا انه تعالى احدث كلامه في عصر

ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا وعن القا موسى عليه السلام العصا
بقوله فالقى عصاه وان اراه فرعون الاية بقوله تعالى فاراه الاية
الكبرى وعن وجود افعال كثيرة من فرعون من قوله بقوله فكذب
وعصى الاية في نظاير لها كثيرة قبل وجود هذه الافعال يكون كذبا اذ
كل ذلك اخبار عن الماضي وهذه الافعال قبل وجودها ما كانت ماضية
والكذب على الله تعالى محال فنقول يقال لليس ان المروي على طريق الاستفاضة
ثابت عن النبي عليه السلام انه قال في اشراط الساعة منعت العراق
قفيزها ودرهمها ومنعت الشام اردبها ولم يوجد بعد وقال النبي عليه
السلام هذا القول قبل هذا بقريب من خمسمائة سنة اكاذب هو عليه
السلام ام صادق فان قال هو صادق فقد ابطل احتجاجه ووقع فيما
عاب وان قال هو كاذب فقد كفر وان قال هو صادق لان ثبوت
ذلك قد تقرر في علمه كما تقرر ثبوت ما وقع فكذلك قال منعت
قيل فاقبل منا هذا العذر ثم يقال لليس ان الكذب كما يتحقق في
الاخبار عن الماضي بان كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به يتحقق في المستقبل
ايضا اذا كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به خصوصا على اصلكم حين
نسبتم القائلين بجواز عفو الله تعالى عمن مات من اصحاب الكباير قبل
التوبة الى القول بتكذيب الله تعالى فلا بد من بلى فيقال لليس ان الله
تعالى قال قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد فلا
بد من بلى قيل لبس ان هذا قد مضى لان المخلفين من الاعراب قد انقرضوا
فلو كان الدعا لهم لم يوجد حال حياتهم وانقرضوا قبل الدعا كان هذا
اخبارا عن المخبر لا على ما هو به يدل عليه ان بعض اهل التاويل قال
المراد من الاية دعاوهم الى قتال بني حنيفة وقال بعضهم المراد منه
دعاوهم الى قتال اهل فارس وقد دعوا الى كل واحد منهما ومضى ذلك وكذا
قوله لتدخلن المسجد الحرام قد مضى وكذا قوله تعالى وهم من بعد غلبهم
سيغلبون قد مضى كل ذلك ولا وجود لشي من ذلك في المستقبل بعد مضي

هذه

هذه الحوادث فان قالوا انعم كل ذلك مضى قيل اكذب هذه الايات
ام لا فان قالوا لا ابطلوا دليلهم وان قالوا انعم كفروا وانما الجواب
البرهاني ان يقال ان اخبار الله تعالى اخبار عن المخبرات باحوالها على
اوصافها فاذا لم يوجد مخبره وجب علينا القول بانه خبر عنه انه يكون واذا
وجد المخبر وجب القول انه خبر انه ثابت واذا انعدم ومضى وجب
القول انه خبر عنه انه كان والتغير على المخبر عنه لا على الخبر كمثله ما تلونا
من الايات وكذا علمه تعالى بالمعلومات فان علم الله تعالى بوجود ادم
عليه السلام قبل وجوده علم بانه يوجد وبعد ما وجد علم بانه موجود وبعد
انقراضه علم بانه كان وكذا في كل موجود على التعيين ولا تغير على العلم
عندنا ولا على الذات الذي علم به عند المعتزلة انما التغير على المعلوم
فكذا في الخبر ونظيره في المشاهدات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه
اليها انسان كانت قدامه واذا حول ظهره اليها كانت خلفه وان حول
يمينه اليها كانت عن يمينه واذا حول يساره اليها كانت عن يساره ولا
تغير عليها انما التغير على هذا الانسان فكذا فيما نحن فيه وقد مر حل الشبهة
الخامسة في حل الشبهة الثالثة وحل الشبهة السادسة في حل الشبهة الاولى
وقد تقصينا عن حل الشبهة العقلية بحمد الله تعالى فاما حل الشبهة السمعية
فنقول لا تعلق لهم بقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا لان معناه والله
اعلم جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وافهمنا المراد به واحكامه
باللسان العربي ثم ان اهل اللغة قالوا اذا تعدى الجعل الى مفعول
واحد كان بمعنى الفعل والخلق كقوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض
وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون واذا تعدى
الى مفعولين لا يكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم والتسمية قال
الله تعالى خبرا عن الكفرة وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا
والمراد منه التسمية لا التخليق وكذا في قوله الذين جعلوا القران عضين
المراد منه التسمية لا التخليق وفي هذه الاية يتعدى الى مفعولين فالمراد

من قوله من ذكر من ربهم محدث يحتمل ان الذكر هو الرسول عليه السلام على ما قال
ذكرا رسولا فيكون تاويله ما ياتيهم من رسول محدث الا استمعوا قوله ويحتمل
ان يكون المراد منه ما ياتيهم من وعظ من النبي وهذا لانهم ما كانوا يضحكون
عند قراءة القران بل كانوا يعظمونه ويحبون شانه ويحتمل من ذكر حديث
العهد بهم لا ان يكون في نفسه حديثا كمن له غلام فاشترى اخر فقد يقول ادعو
غلامي الحديث وان كان اكبر سنا من الاول على ان صرف هذه الايات
الى هذه العبارات المحدثة ممكن فلم يبق للخصوم في محل النزاع دليل
وتاويل قوله وكان امر الله مفعولا اي عقابه وانتقامه كما قال الشاعر
فقلت لها امري الى الله كله ❊ واني اليه في الاياب لراجع ❊
اي شووني واحوالي ولم يرد به امره الذي هو كلامه والله الموفق **فصل**
وعرف بهذه الدلايل ان القران غير مخلوق اعني به الصفة القايمة
بالذات وهي الكلام وما يدعي المعتزلة حدوثه فهو محدث كما زعموا
ومساعدتنا اياهم على ذلك يغنيهم عن اقامة الدليل عليه وبمعرفة حقيقة
المذهب يتبين انهم يتكلمون في المسئلة في غير محل الخلاف وانما كان
دليلهم على الحنابلة القايلين ان كلام الله تعالى هو الحروف المولفة
والاصوات المتقطعة الدالة وانه كان في المصاحف والالسنة والصدور
وانه مع هذا غير مخلوق وكثير من الحشوية تبعا عدوهم ويقولون لفظي
بالقران غير مخلوق فيجعلون قراتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر
فصل وبالوقوف على هذا اعرف ايضا بطلان قول من يتوقف في
القران فيقول القران كلام الله تعالى ولا يزيد على هذا فلا يقول
انه مخلوق او غير مخلوق وهذا القول منسوب الى ابي عبد الله الثلجي
ويقول اقول بالمتفق عليه وهو ان القران كلام الله تعالى واتوقف عند
الاختلاف فلا اقول مخلوق او غير مخلوق وذلك لانا اقمنا الدلايل الموجبة
للعلم بصحة قولنا وبطلان قول خصومنا والتوقف عند قيام الدليل خطا
وانما ذلك من موجبات تعارض الادلة ولا تعارض بحمد الله تعالى لما بينا من

صحة

صحة دلايلنا وبطلان دلايل خصومنا الا ان نتوقف لاشتباه مراد
السايل انه يريد به الصفة القايمة بالذات ام هذه العبارات
فحينئذ يكون التوقف صحيحا اذ الحق على كل احد ان لا يجيب لاحد بسواله
عن كلام موجه الى جهتين الا بعد التامل وان يتفحص عن مراد السايل ايهما
فيخبره عنه والذي يدل على بطلان القول بالتوقف انه لا بد من ان
يعلم انه متكلم بكلام قايم به هو صفته لا هو ولا غيره فلا يكون مخلوقا او
هو متكلم بكلام هو غيره فيكون مخلوقا ولو قال انا لا اعلم بذلك فيكون
وقفا عن الجهل وحق مثله التعلم لانه لا دليل دعاه الى ذلك لبتكلم فيه
انما هو الجهل والله الموفق **فصل** ثم اذا ثبت ان كلام الله تعالى صفته
القايمة به وان هذه الحروف عبارات عنها فبعد ذلك اختلفوا ان اطلاق
لفظة الحكاية هل يجوز عليها فيقال هذه العبارات حكاية عن كلام الله
تعالى وكان الاوايل من اصحابنا يذهبون الى القول بجواز ذلك ويقولون
ان لفظة الحكاية ولفظة العبارة سواء وامتنع الاشعري وابو العباس
القلانسي عن اطلاق لفظة الحكاية لما فيها من ايهام المشابهة والمعتزلة
يردون على اصحابنا سوالا فيقولون هذه الالفاظ حكاية عن كلامه
والحكاية تقتضي المماثلة وهذه الالفاظ والعبارات محدثة فكذا المحكي
عنه اويقال ان هذه لما كانت من جنس الحروف والاصوات كان المحكي عنه
هكذا فيقال لهم من منع من اصحابنا اطلاق لفظة الحكاية وهم المتاخرون
الاخذون بالحزم فلا سوال عليهم ومن اجاز الاطلاق فهو يمنع المماثلة
ويقول الحكاية لا تقتضي المماثلة ولا تقتضي الا ما يقتضيه الاخبار والعبارة
والاداء وتحقيقه ان الترجمان يعبر بعبارة سوى الاولى وبلسان عربي
سوى الاول وهي حكاية ولا مشابهة بين الحكاية والمحكي يدل
عليه ان من اخبر عن كلام غيره يقال حكى كلامه ولا يقال حاكى فلان فلانا
الا اذا اتى بمثل حركاته ونغمته قصدا منه التشبه به وبدون ذلك
لا يقال حاكى انما يقال حكى عنه ولو كانت الحكاية تقتضي المماثلة

كالمحاكاة لما امتنعوا عن ذلك والحاصل ان اصحابنا يابون القول
بثبوت المماثلة بين كلام الله تعالى وبين هذه العبارات واختلفوا
بعد ذلك في معنى الحكاية لغة فان ثبت انها تقتضي المماثلة امتنع الكل
وان ثبت انها لا تقتضي المماثلة جوز الكل الاطلاق فاذا هذا اختلاف
العبارة دون المعنى ولا عبرة له والاحتياط الامتناع عند وقوع
الخلاف ولهذا اختاره والاحتياط من مشايخنا رحمهم الله ان يقولوا
قال الله تعالى خبرا عن فلان ولا يقولون حكاية عن فلان وبالله التوفيق

فصل اختلف الناس في المسموع حكي عن عبد الله بن سعيد القطان
ان المسموع هو ذات المتكلم لا الكلام وذات ذي الصوت لا الصوت جريا
منه على اصله ان شيا من الاعراض والصفات لا تعرف بالحواس ولهذا
لم تعد نفاة الاعراض من جملة منكري المحسوسات فعلى هذا من سمع كلام
الله تعالى فقد سمع ذاته فيكون ذاته مسموعا وهذا اقريب من انكار
الحقايق لان كون الصوت مسموعا حقيقة وهو ايضا دعوى ما يعرف
بطلانه بالبداية فان هذا يقتضي ان من سمع كلام الله تعالى عرف ثبوت
ذاته بحاسة السمع وهذا محال ومنهم من قال كل موجود يصح ان يسمع
وهو المحكي عن الاشعري جريا على اصله ان كل موجود يصح ان يرى ومنهم
من قال المسموع شيان الصوت والكلام وكل سامع القران من قاري يسمع
عنده كلام الله تعالى من الله تعالى قال الله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله تعالى وقال تعالى وقد كان فريق
منهم يسمعون كلام الله وموسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى من غير
واسطة صوت او قراءة والى هذا القول ذهب ابو بكر محمد بن الحسن
ابن فورك الاصبهاني من جملة الاشعرية قالوا واولى هذا اشار الاشعري
حيث قال سمع موسى عليه السلام ربه متكلما ظاهر هذا يقتضي انه
سمع كلام ربه كما يقال وجدت اباك عالما واخاك عاقلا اي وجدت
علم ابيك وعقل اخيك قال الله تعالى لوجدوا الله توابا رحيما وقال

ثم

ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما اي يجد منه تعالى الرحمة وقبول
التوبة ويجد منه الرحمة والمغفرة بعد الاستغفار وقد اشار ابو
منصور في اول مسيلة الصفات من كتاب التوحيد الى جواز سماع
ما وراء الصوت فانه قال العلم بالاصوات وخفيات الضمير
يسمى سمعا وخفيات الضمير هو الكلام في الشاهد عنده فيجوز سماع ما ليس
بصوت الا انه لا يقول انه يسمع كلام الله تعالى عند قراءة القاري
انما قال ذلك ابن فورك وهذا القول ايضا مما لا تعويل عليه اذ لو سمع
عند قراءة القاري كلام الله تعالى من الله تعالى لصار كلامه تعالى ثابتا
بالحس ولما انكرت المعتزلة كلامه القايم بذاته فعل سماعهم اياه باسماعهم
ولو انكروا لنسبوا الى العناد والمكابرة وقال ابو العباس القلانسي
كلام الله تعالى مسموع من الله تعالى وهو يابى وقوع الحس على شي من
الاعراض كما هو مذهب عبد الله بن سعيد وجوز وقوع السمع على كلام الله
تعالى ومنهم من قال ان كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية
بل يسمع صوت القاري فحسب ولكن من الجايز ان يسمع على قلب العادة
الجارية كما سمع موسى عليه السلام ومحمد عليه السلام ليلة المعراج بطريق
الكرامة وقد يسمع المومنون ايضا ذلك في الاخرة واليه يذهب
ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الاشعرية ومنهم من قال ان كلام
الله تعالى لا يسمع بوجه من الوجوه اذ يستحيل سماع ما ليس من جنس
الحروف والاصوات اذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور
معه وجودا وعدما ويستحيل اضافة كونه مسموعا الى غير الصوت
فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجا عن المعقول وهذا هو
مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي نص عليه في كتاب التوحيد في اخر
مسيلة القران وقال ان سماع الكلام ليس الا سماع صوت دال عليه
وذكر في كتاب التاويلات ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام
الله تعالى وكان اختصاصه ان الله تعالى فهمه كلامه باسماعه صوتا

تولى تخليقه من غير ان يكون ذلك الصوت مكتسبا لاحد من الخلق اكراما
منه اياه وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون به كلام الله
تعالى ذكر نحو هذا ذكرته لا بعبارته وذهب بعده الى هذا القول
ابو اسحاق الاسفرايني من جملة الاشعرية وذكر بعض الاشعرية ان
ابا اسحاق اول من ذهب الى هذا القول من متكلمي الحديث قال
الشيخ الامام ابو المعين رحمه الله ولم يرض ابو اسحاق باختياره هذا
المذهب حتى ادعى ان جميع من تقدمه من متكلمي اهل الحديث على هذا اذ اتفقوا
ان لا يمكن سماع ما ليس بصوت الا ان اختلافهم في العبارة فمنهم من اعتبر
حقيقة السماع فقال لا يسمع الا الصوت ومنهم من قال لما يسمع الصوت
صار ما علم بعده مما يدل عليه الصوت من الكلام القائم بالنفس وذات
المتكلم معلوما فلما صار ذلك معلوما بحاسة السمع بواسطة سماع
الصوت كان مسموعا فاذا هذا منهم اختلاف في التسمية لا في الحقيقة
ذكر هذا في كتاب المسمى بترتيب المذهب حكيته لا بلفظه والله الموفق

الكلام في ان التكوين غير المكون وانه ازلي غير محدث ولا حادث

اعلم ان التكوين والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء مترادفة
يراد بها كلها معنى واحد وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فنخص
استعمال لفظة التكوين اقتفاء لآثار اسلافنا رحمهم الله في ذلك فنقول
اطبق اهل الباطل على مقدمة كاذبة وهي ان القول بقدم التكوين يؤدي
الى القول بقدم العالم وقد قامت الدلالة على حدوثه فكان القول
مما يؤدي الى قدمه باطلا فكان القول بقدم التكوين باطلا ثم ان المعتزلة
باسرهم والنجارية باجمعهم يرون قيام صفة ما اي صفة كانت بذات
القديم محالا فاتفقوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى ثم تفرقوا
فيما بينهم واختلفوا اختلافا فاحشا فذهب عامة المعتزلة والنجارية
وجميع متكلمي اهل الحديث كالكلابية والاشعرية والقلانسية ان التكوين
ليس بمعنى غير المكون بل هو عين المكون اي شيء كان المكون وذهب ابو الهذيل

اهل

انهم

العلاف

١١

العلاف وبشر بن المعتمر ومعمر من رؤساء المعتزلة وابن الراوندي وهشام
ابن الحكم والكرامية باجمعهم ان التكوين معنى وراء المكون غير ان
هؤلاء كلهم يقولون هو غير المكون وهشام بن الحكم يقول لا هو المكون
ولا غيره وانما نفى الاختلاف بينهم لان هشاما يقول التكوين صفة
والصفة عنده لا توصف فلم يصف التكوين بانه غير المكون وغيره من
المتكلمين يجوزون وصف الصفة فوصفوا التكوين بانه غير المكون
ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين فزعم ابن الراوندي انه قائم لا في
محل وما روي عن بشر بن المعتمر انه كان يقول ان التكوين قبل المكون
اذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل يوجب ان يكون
التكوين قائما لا في محل عنده ايضا كما هو مذهب الراوندي وما
روي عن ابي الهذيل ان التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه
يوجب ان يقوم بالمكون وقد روي عنه بعض اهل المقالات انه كان
يقول ان جميع كلام الله تعالى كان حادثا في محل الا الخطاب كن فانه حادث
لا في محل يوجب ان يكون التكوين عنده ايضا حادثا لا في محل اذ التكوين
عنده ليس الا الخطاب بكن وزعمت الكرامية باسرهم ان التكوين الحادث
قائم بذات الله تعالى وان ذاته تعالى محل الحوادث تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ولم اقف على مذهب هشام في هذا انه حادث لا في
محل ام في ذات الله تعالى ثم ان هؤلاء الذين يقولون بحدوث التكوين
الذي هو معنى وراء المكون يقولون حدث هو لا باحداث الله تعالى
ويقولون انه حادث وليس بمحدث اذ المحدث ما تعلق حدوثه بالاحداث
وهو لم يتعلق حدوثه بالاحداث وقال معمر ان التكوين حدث بتكوين
ثان والثاني بتكوين ثالث والثالث برابع كذلك الى ما لا نهاية له
وقالت اهل الحق ان التكوين صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى كصفة
العلم والقدرة والسمع والبصر فكان التكوين ازليا والمكون حادثا
كما ان القدرة كانت ازلية والمقدور حادثا وكذا الارادة والمراد فيكون

التكوين لكل مكون تكوينا له لوقت وجوده كالارادة وجود كل موجود
يكون ارادة لوجوده لوقت وجوده ثم اختلف القايلون بحدوث
التكوين ان الله تعالى هل كان في الازل خالقا رازقا مصورا محييا
مميتا ام لا فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي اهل الحديث
انه ما كان خالقا حتى حدث المخلوق وكذا في ساير الصفات وقال
ابو الهذيل انه كان في الازل خالقا بمعنى انه سيخلق وقالت الكرامية انه
كان في الازل خالقا بالخالقية ورازقا بالرازقية وكذا في ساير الصفات
ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق وقال اصحابنا رحمهم الله
انه كان خالقا لقيام صفة الخلق وهو التكوين بذاته في الازل كما كان
عالما قادرا حيا باقيا سميعا بصيرا وصار الحاصل ان جميع ما هو صفة
الله تعالى كان ازليا وهو تعالى كان موصوفا به في الازل تعالى ربنا
من ان يحدث له صفات المدح وقالت خصومنا ان ما كان من صفات الذات
فهو ازلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث فعلى هذا انعقد الاجماع
بين المعتزلة وبين متكلمي اهل الحديث انه تعالى كان في الازل حيا باقيا
قادرا عالما سميعا بصيرا وانه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا
محييا ولا مميتا لان القسم الاول من صفات الذات والقسم الثاني
من صفات الفعل واختلفوا انه تعالى هل كان في الازل متكلما فقال
اهل الحديث كان متكلما في الازل لان الكلام من قبيل صفات الذات
وقالت المعتزلة لم يكن في الازل متكلما لان الكلام من صفات الفعل
وتفرع من هذا الاختلاف فيما بينهم في الحد الفاصل بين صفات الذات
وصفات الفعل ففرقت المعتزلة بينهما فرقا يبقى الكلام في جملة صفات
الفعل وقالت المعتزلة الفرق بينهما ان ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من
صفات الذات فانه يقال يعلم كذا ولا يقال لا يعلم كذا وكذا يقال
يقدر على كذا ولا يقال لا يقدر على كذا ويقال يبصر فلانا ولا يقال لا يبصر
فلانا وكذا يقال يسمع صوت فلان ولا يقال لا يسمع صوت فلان فثم

وفرق بين صفات الذات وصفات الفعل عند المعتزلة م

يقال

يقال ان الله تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو ولدا ورزق عبد الله مالا
ولم يرزق خالدا فعلم ان الفرق هذا هو ثم يصح ان يقال انه تعالى
كلم موسى ولم يكلم فرعون فدل انه من قبيل صفات الفعل فلم يكن الله تعالى
موصوفا به في الازل ونسب ابن هيصم من جملة الكرامية هذا الفرق
الى عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب والى الاشعري جهلا
منه بمذاهب خصومه وربما يقولون ما يوصف به ولا يوصف بضده
فهو من صفات الذات فانه يوصف بالحياة ولا يوصف بالموت وكذا
في القدرة والعجز والعلم والجهل والبصر والعمى والسمع والصمم
ويوصف بالاحياء والاماتة والتحريك والتسكين والتسويد والتبييض
ثم هو يوصف بالامر والنهي والحظر والايجاب فدل انه من صفات
الفعل ومتكلموا اهل الحديث يفرقون بينهما بفرق يبقى الكلام في جملة
صفات الذات دون صفات الفعل فيقولون ما يلزم بنفيه نقيض
فهو من صفات الذات فانك لو نفيت الحياة يلزم نقيضه الموت ولو
نفيت القدرة يلزم نقيضه العجز وكذا هذا في العلم مع الجهل والبصر
مع العمى والسمع مع الصمم وما لا يلزم بنفيه نقيض فهو من صفات
الفعل فانك لو نفيت عنه الاحياء والاماتة او التحريك او التسكين لم
يلزم نقيضه فعرف ان الفرق بينهما هذا ثم لو نفي عنه الكلام يلزم
نقيضه الآفة كالعجز والخرس فكان من صفات الذات ونحن لا حاجة بنا
الى اثبات الفرق لانها كلها عندنا ازلية فيحتاج الى الكلام في كونه خالقا
في الازل وفي اثبات صفة التكوين لله تعالى في الازل قايمة بذاته
وانها معنى وراء المكون ثم ان الخصوم يشنعون علينا في هذه المسئلة
من وجهين احدهما ان هذا قول احدث لم يكن به قايل من السلف حتى قال
بعضهم ان هذا القول لم يات به من العراق وانما جاء من الاعالي يعني
من قبل سمرقند وقد زعم بعض الاشعرية ان هذا قول احدثه طايفة
من الناس يقال لهم الزابراشابيه اصحاب رجل يعرف بابي عاصم الزابراشا

فرق بينهما عند المتكلمين م

نبغت بمرو بعد الاربع مائة من الهجرة وذكر ابو عبد الله محمد بن الهيصم
التائب لما ظهر عوار البداية العامية من مذهب الكرامية بالحيل
الضعيفة على ضعفاء اصحابه هذا القول ونسبه الى المنتسبين الى ابن
كلاب من اهل سمرقند وهو وعني بذلك عبد الله بن سعيد القطان وانما
نسبهم اليه لان اهل السنة والجماعة كانوا ينتسبون اليه وان كان اكابر
اصحابنا اخذوا المذهب عن ابي حنيفة رحمه الله قال واظن هولاء
قد انقرضوا والوجه الثاني انهم يقولون لو كان التكوين ثابتا في الازل
وكان الله تعالى مكونا خالقا للعالم لكان المكون موجودا متحققا
في الازل لما ان وجود الضرب ولا مضروب ووجود الكسر ولا مكسور
ووجود الجرح ولا مجروح محال فكان الفعل مع المفعول متلازمين لا
يتصور ثبوت احدهما بدون الاخر فكان القول بوجود التكوين ولا
مكون كالقول بوجود المكون ولا تكوين وذلك محال فكذا هذا ونحن
نتكلم في الفصلين جميعا ونناظر كل مخالف لنا على وجه يظهر لمن انصف
بطلان مقالته ويثبت عنده صحة ما ذهبنا اليه ان شاء الله تعالى ان
نبتدا اولا بالكلام مع من يقول ان التكوين والمكون واحد يقع الكلام
بيننا وبين الخصوم في مواضع اربعة احدها مع المعتزلة في جواز وجود
صفة ازلية بذات الباري وقد فرغنا عنه بحمد الله تعالى والثاني في
ان التكوين غير المكون والثالث في ان التكوين ازلي والرابع ان
القول بقدم التكوين لا يودي الى القول بقدم المكونات والكلام في
هذه المواضع الثلاثة يعم المعتزلة ومتكلمي اهل الحديث فنبدا
ببيان شبههم فنقول تعلق القايلون بان التكوين والمكون واحد
بشبه سمعية وشبه عقلية اما الشبه السمعية التي تعلقوا بها فمنها
قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه فاستدل
سبحانه على توحده بالالهية دون غيره بانها له الاشياء التي اوجدها بقدرته بعد
العدم واطلق عليها اسم الخلق ثم اطلاق اسم المصدر وان كان جايزا

على المفعول كما يقال للمقدور قدرة الله تعالى هذه قدرته الا ان ذلك مجاز لا يصار
اليه الا عند دليل وفي العدول اجماع ولا اجماع فيما نحن فيه وقوله ان في خلق
السموات والارض الى قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا
ما خلقت هذا باطلا فيه ادلة من وجوه احدها انه جعل في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار ايات وعلامات على وحدانيته لذوي
العقول ليستدلوا بها لانها من علامات الحدوث على ان له محدثا احدثه وانما
يستدل على ذلك بمفعولاته لا بصفاته التي هي غير مرئية لنا وما دل على
الصانع فهو مصنوعه والاخر انه قال ويتفكرون في خلق السموات
والارض وانما يكون التفكر فيه للاستدلال بالصنع على الصانع وجعل التفكر
محل خلق السموات والارض والعاقل يتفكر فيما يشاهد من افعاله ليستدل
به على الفاعل فدل على انه اراد به مفعولاته ومخلوقاته وسماها خلقا
دل على ان الخلق مخلوق والاخر انه قال ربنا ما خلقت هذا باطلا وهو
اشارة الى الخلق وايضا فانه قال في اول الاية ان في خلق السموات
والارض ثم قال في اخرها ويتفكرون في خلق السموات والارض فلو
كان هذا الاسم مجازا للمخلوقات لما كرر هذا الاسم عليه اذ ليس
من شان العرب التكرير في المجازات وقوله تعالى يخلقكم في بطون امهاتكم
خلقا من بعد خلق فجعل خلقا بعد خلق والقديم لا يجوز ان يتاخر في الوجود
حتى يكون قبله غيره وقوله تعالى ام جعلوا لله شركا خلقوا كخلقه فتشابه
الخلق عليهم قل الله خالق كل شي يعني خالق كل خلق وقوله ثم انشاناه خلقا
اخر وقوله ام من يبدا الخلق ثم يعيده فجعل للخلق ابتداء واعادة وكل
واحد منهما دليل الحدوث وقال تعالى لخلق السموات والارض اكبر من
خلق الناس وما وصف بالقدم لا يوصف بالاكبر والاصغر وقوله تعالى خبرا
عن ابليس لعنه الله ولامرنهم فليغيرن خلق الله وما جاز عليه التغيير كان
مخلوقا بهذه الايات استدل بعض الاشعرية قال والدليل عليه اجماع
الفقهاء ان من حلف بصفة من صفات ذات الباري انعقدت يمينه ولو

انه قال وخلق الله لا يكون يمينا كما قال ومخلوق الله ولو كان الخلق من
صفات الذات لانعقدت به اليمين كما ينعقد بقوله وقدرة الله وعلم
الله قال وكذا الناس اجمعوا على اطلاق القول بان الله تعالى خالق
الخلق ويقولون يرحم الله هذا الخلق ويقولون اللهم اصرف البلاء عن
الخلق وفرج الخلق عن هذا الغم ويقولون رسول الله خير الخلق ويقولون
رايت الخلق الكثير وان الخلق ازدحموا على كذا ولعل اطلاق هذا الاسم
في عرف اللسان وفي عرف الشرع واجماع الامة على المخلوقات اكثر
من اطلاق اسم المخلوق فمن ادعى بعد هذا ان هذا مجاز في الاستعمال
لم ينفصل ممن يقول بل المخلوق مجاز في الاستعمال قال ولانهم اجمعوا على
اكفار من امتنع من القول بان الخلق غير الله تعالى وان الله تعالى ليس
بخالق للخلق كما لو امتنع من القول بان الله تعالى خالق المخلوقات ولان
الله تعالى قال فعال لما يريد والفعال للمبالغة والتكثير ثم علق به
الارادة دل على ان الارادة متناولة لافعاله وما تناولته الارادة فهو
حادث مخلوق قال ومن حيث اللغة ان قولهم فعل متعدي الى المفعول واذا
ثبت انه لا بد من ان يتعدى الى مفعول فلو وجد الفعل في الازل لكان
لا يخلو اما ان يكون ما يتعدى اليه موجودا في الازل او كان معدوما في
الازل او كان موجودا معدوما معا اما ما يتعدى الى غيره والمتعدي
اليه معدوم في الازل كقولنا انه قادر له قدرة في الازل ولا شك ان
المقدور معدوم في الازل واما ما يتعدى الى الموجود او الموجود والمعدوم
كقولنا عالم وله علم فلا يخلو ما نحن فيه من الفعل اما ان يكون ما يتعدى
موجودا في الازل والمتعدي اليه معدوما ولو كان كذلك لاقتضى ان يكون
المعدوم مفعولا وهذا محال واذا كان المتعدي اليه موجودا لزم ان
يكون العالم موجودا في الازل وان كان موجودا معدوما لزم الامران
جميعا واذا بطلت هذه الاقسام ثبت بطلان وجود الفعل في الازل قال
ومن جهة المعقول ان عند هؤلاء القوم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم

ان يكون الخلق بمعنى القدرة ولو كان كذلك للزم ان يكون لله تعالى قدرتان
وهذا محال ولان قدرة الباري اذا كانت شاملة لجميع المقدورات
استغنى عن الخلق والايجاد ولا يجوز اثبات صفة لله تعالى لا فائدة فيها
لان ما لا فائدة فيه وجوده وعدمه سواء واثبات صفة لله تعالى يكون
وجودها وعدمها سواء كان اثباتها كنفيها تدل على ان الصفات التي
يمكن اثباتها لله تعالى عقلا ان يكون من قبل لولاه الفعل كالحياة او
لنفي نقص عن الذات لا ينتفي الا باثباته كالسمع والبصر والكلام ثم
الفعل اذا لم يكن له تعلق بالمفعول اذ جميع المفعولات حاصلة بالقدرة
ولم يكن اثباته لنفي نقص لا ينتفي الا به لم يجز اثباته ثم قال لو كان الخلق
غير المخلوق اما ان كان قائما بالمخلوق او لا في محل وابطل القسمين ثم
قال او بالباري وهو لا يخلو اما ان يكون قديما او كان محدثا وابطل ان
يكون محدثا لاستحالة كون الباري محلا للحوادث وتمادى في ابطاله ان
يكون قديما الى ما قال تدينا ان الاختراع اذ حصل به فهو في معنى القدرة
فيكون له قدرتان وان لم يحصل فلا فائدة في اثباته ثم قال ظهر بطلان
هذه الاقسام ان الخلق ليس معنى زائدا على المخلوق قال والذي يدل
عليه قول اهل اللسان في حد الفعل قال سيبويه في حد الفعل امثلة اخذت
من لفظ احداث الاسماء مثل قولك ضرب يضرب واضرب وقالوا الافعال
على ثلاثة اقسام ماض ومستقبل وفعل هو امر وقال ان الفعل على ضربين
لازم ومتعد شرطا له عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون
مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولا يزيدون على ذلك
وما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فدل ذلك على ما قلناه تكلم
بهذا كله بعض الاشعرية حكيت لفظه لئلا يظن بي التقصير في حكاية
شبه الخصوم وان الحكاية على وجه يسهل علي الجواب بل نعلم اني متبع للدليل
منقاد للحق غير مائل فيما انا عليه من المذهب الى الهوى والشهوة عصمنا
الله تعالى عن ذلك ثم ان اشعريا اخر حكى هذا كله في تصنيفه وشنع

يعنون بالاحداث المصدر

بذلك علينا وقايل بصلاح غيره ثم ان هذا الاشعري الثاني لم يرض بهذا التشنيع حتى ذكر هذه المسئلة في كتابه في بيان اقاويل القايلين بقدم العالم وذكرمقالة ابرقلس ان العالم قديم لان سبب خلقه العالم وجود الباري جل وعلا وجوده قديم فيكون العالم قديما ثم قال وقريب من مذهب ابرقلس قول طايفة من الناس وحكى هذه المقالة التي نحن عليها ثم ان الاشعري اخذ يشتغل بابطال هذه المقالة واستدل على ذلك بان الكفر فعل العبد وهو مفعول له فاذا كان الفعل والمفعول واحدا قال وان قالوا ان الكفر ليس بمفعول للكافر قلنا لهم فاذا لا يكون بفعل الكافر لوقوع الاتفاق على ان ما لا يكون مفعولا للعبد لا يكون قد فعله العبد وان قالوا الكفر ليس بفعل للعبد ولا بمفعول له قيل قد خرج الكفر عن ان يكون بالعبد والتحقتم بالجبرية وصار الكافر معذورا قال ولو قالوا الكفر مفعول العبد وليس بفعل له قيل لهم فيكون الكفر اذا من فعل الله تعالى ويلزمهم على هذا خروج قدرة العبد عن ان يكون لها معنى لان الكفر اذا كان مفعولا للعبد بفعل قد خلقه الله تعالى فيه فلا معنى لقدرة العبد ولا فايدة لها ولا معنى لقولهم ان الكافر يقدر ان يكفر فهذا ما رايته من شبه الاشعرية في قولهم ان الخلق والمخلوق واحد وبعد الوقوف على هذا انصرف العناية الى بيان ان القول بان التكوين عين المكون قول باطل وان الصحيح ان التكوين غير المكون اذ قد فرغنا عن اقامة الدليل على ان وجود الصفة بذات الله تعالى جايز على ما مر في مسئلة الصفات فبقيت الحاجة الى التكلم فيما وراء ذلك فنثبت اولا ان التكوين غير المكون لا عين المكون لما ان الكلام في الفصلين الاخرين مبني على هذا فنقول وبالله التوفيق الدليل على صحة ما ذهبنا اليه قول الله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فالله عبر عن التكوين بكن وعن المكون بقوله فيكون وكذا عبر عنه بالشي تحقيقه ان خطاب كن غير المكون عند الاشعري وغيره من المتكلمين فان كلام الله تعالى عندنا وعنده

تحقيق بيان مذهب اهل الحق في التكوين م

صفة

صفة ازلية قايمة بذات الله تعالى والمكونات جواهر واعراض حادثة غير قايمة بذات الله تعالى ولا شك في ثبوت التغاير بين الازلي والحادث وبين ما هو صفة قايمة بذات الله تعالى وبين ما ليس بصفة قايمة بذات الله تعالى والتكوين ما يتعلق به التكون والايجاد وما يتعلق به الوجود وقد تعلق وجود العالم بخطاب كن فكان هو ايجادا وتكوينا وخلقا وهو غير المكون الموجد المخلوق غير ان اصحابنا رحمهم الله يقولون ان قوله كن عبارة عن سرعة الايجاد من غير تعذر والاشعري ومن ساعده او تابعه من متكلمي اهل الحديث يقولون انه كلام وان العالم خلق به فاذا سلموا ان وجود العالم وتكونه حصل به فكان تكوينا وخلقا ممن اعطى الحقيقة ثم انكر الاسم كان مناقضا وعد المتكلمون هذا من مناقضات الاشعري وهذا العمري تحكم مناقضة فانه ينفي التكوين ثم يثبته ولو لم يكن هذا انا نقضا فلانا نقض في عالم الله تعالى وكان شبهة للاشعرية تبطل بهذا التحقيق انه ما من كتاب من كتب الاشعري او واحد من اصحابه تكلموا فيه على المعتزلة في اثبات ازلية كلام الله تعالى الا وقد تعلقوا بهذه الاية وقالوا انه تعالى اجرى انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان خطاب كن مخلوقا لاحتاج الى الخطاب الاخر وكذا الثاني والثالث الى ما لا نهاية فدل ان الكلام غير مخلوق واذا كان الامر كذلك ثبت انهم اثبتوا لله تعالى صفة ازلية متعلق بها حدوث العالم وهذا هو حدوث التكوين والايجاد والخلق عند القايلين به وهذا ظاهر ولا محيص عنه لمن انصف ولم يكابر ثم لنا دلايل اخر سمعية تركنا ذكرها لما يطول فيها الكلام وفيما تعلقنا به من الاية دلالة كافية معجزة للخصوم عن التفوه بما يورث ادنى شبهة ثم نشتغل بالجواب عن شبهة السمعية لنتفرغ للحاجة العقلية فنقول ما انكرت على من يقول لك ان المراد بقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وغيره من الايات هذا مخلوق الله تعالى اذ لا

لكن الي انكار جواز اقامة المصدر مقام المفعول في اللغة كما في العلم والقدرة
اذ هما يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور فان قلت
هذا المجاز ولا يصار اليه الا بعد قيام الدليل قيل ان على قولك وهو مذهب
الاشعري ما كان محتملا للمجاز لا يكون موجبا للعلم قطعا ويقينا وان لم
يقم دليل المجاز لجواز ان يقوم ولهذا انقول بالتوقف في الاية العامة
وان لم يقارنها دليل الخصوص لما ان الاحتمال ينافي العلم فاما اذا كانت
احدي الجهتين ارجح من الاخري فقد يوجب غالب الراي فيجوز الاحتجاج
به في مسايل الاحكام اذ هي تثبت بغالب الراي فاما في المسايل الاعتقادية
التي لا وجه الي القول بثبوتها الا باقامة الدليل الذي يوجب العلم
قطعا فلا وجه الي التعلق به وهو مذهب شيخنا ابي منصور الماتريدي
رحمه الله فلا وجه لك اذا الي التعلق بهذه الايات المحتملة للمجاز في محل
النزاع الا اذا اقمت الدلالة علي نفي احتمال المجاز ولا دلالة علي ذلك
معك فان قلت ان الدلايل المعقولة تدل عليه فقد تركت الاحتجاج
بالاية واشتغلت بالمعقول فان صح دليلك فقد دفعت لك الغنية عن
التعلق بهذه الايات وان لم يصح بطل احتجاجك بالايات فكيف ما دارت
القصة ظهر سفهك في التعلق بهذه الايات علي انا نقيم الدلالة علي ان
المراد من الايات هو المخلوق دون الخلق بطريق المجاز وحمل الكلام
علي المجاز جايز بالدليل من الدليل ما قمنا من الدلالة السمعية التي
لا مجال للشبهة في ابطال الاحتجاج بها علي ما سبق ذكره ونقيم بعض هذا
الدلايل العقلية ان شا الله تعالي علي ان قولك ان اقامة المصدر مقام
المفعول مجاز فلا يصار اليه الا بدليل كلام فاسد جدا لانك ان انكرت
ان لفظة الخلق ليست بمصدر وان المخلوق ليس بمفعول وذكر الخلق
والمراد به المخلوق ليس بطريق اقامة المصدر مقام المفعول بل هو موضوع
في اصل اللغة للمخلوق فقد نادي عليك جميع اهل اللغة بالانكار وظهر
جهلك بلسان العرب ومواضعاتهم ومواردهم وصيغاتهم التي استعملوها

لشناعتهم

فرق بين مسائل
الاحكام و مسائل
الاعتقاديات
ح

لشناعتهم ما في الضماير بما ان احد لا يمكنه انكار هذا وطريق سلفك انهم
يقولون ان الخلق وان كان في اللغة مصدرا الا انه ينبي عن معني وذلك
المعني راجع الي عين المفعول وانه ليس بمعني وراه كالوجود مع الموجود
سوا من خصمك ان تقول ذكر الخلق واراد به المصدر الا ان المصدر ههنا
راجع الي ذات المخلوق لاستحالة ان يكون غيره وخصمك يقول ان المصدر
ههنا صفة لله تعالي قايمة به والمخلوق ما يتعلق تلك الصفة الا انه ذكر
لفظة المصدر واراد به المخلوق مجازا انقول انت انه ما اراد به
حقيقة المصدر الا ان المصدر ههنا معني راجع الي ذات المخلوق فحاصل
المنازعة بينك وبين خصمك في التعلق بهذه الايات راجع الي هذا ولا
وجه لك للتعلق بهذه الايات الا بعد ثبوت هذه المقدمة وبثبوتها
تقع لك الغنية عن التعلق بالايات علي ما قررنا وما ذكران الله تعالي
كرر لفظة الخلق واراد بها المخلوق ولو كان هذا مجازا لما كرر اذ
ليس من شان العرب التكرير في المجازات كلام واه وادعا علي العرب
ما هو خلاف عاداتهم اليس ان الضيف مصدر وهو في الشاهد معني
وراء الفاعل يذكر ويراد به الفاعل مجازا وكذا العدل والزور
في نظاير كثيرة لا تحصي شعراتهم يكررون ذلك في مفاوضاتهم ومحاوراتهم
ويريدون به الفاعل دون المصدر فكذا هذا والتعلل بمثل هذه الكلمات
اما غفلة وامارة فاحشة يقع فيها الانسان لافلاسه علي انا نقول
ان غرضنا من هذا ان نبين ان اطلاق اسم الخلق علي المخلوق مغير عن
اصله اذ هو اسم المصدر دون المفعول ثم في الجملة من الكلام المغير
عن اصله ما لا يحسن ان يقال له مجاز لانه قد كثر استعماله فظهر معناه
كظهوره بالاصل او اكثر كلفظة العدل وان كانت في الاصل موضوعا
للمصدر ولما كثر استعماله في الفاعل التحق بالحقيقة لظهور المراد به عند
كثرة الاستعمال حتي ان من قال ان الله تعالي ليس بعدل تسارع الناس
الي اكفاره وتخطئته وان كان الله تعالي في الحقيقة عادلا لا عدلا

بل العدل صفته والخلق مع المخلوق من هذا القبيل فيصير لغلبة الاستعمال
كانه حقيقة فيجوز تكريره كما يجوز تكرير الحقيقة ولكن بهذا لا يتبين ان
المخلوق في نفسه خلق كما لا يتبين ان ذات الله تعالى في الحقيقة صفة
العدل والعدالة وهذا واضح بحمد الله تعالى ومما يدل على بطلان هذا
الكلام وكون المتمسك به متحكما انهم يقولون لا فعل للعبد بطريق الحقيقة
وانما له الاكتساب وما يضاف الى العباد من الفعل فهو مجاز وان كان
ذلك موجودا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام وكلام جميع
الناس بطريق التكرير قال الله تعالى وافعلوا الخير وقال الله تعالى فان
لم تفعلوا ولن تفعلوا وقال بما كانوا يفعلون في مواضع لا تحصى ومع ذلك
لم يخرج ذلك من ان يكون مجازا فكذا هذا على ان الخلق لو كان هو المخلوق
للغت فايدة ذكر الخلق في قوله ان في خلق السموات والارض لان خلق
السما هو السما فيصير كانه قال ان في السموات والارض فيصير
ذكر الخلق لغوا ايضا فاما قوله وانما يستدل على الصانع بمفعولاته
لا بصفاته التي هي غير مرئية لنا فنقول لما كان المفعول المرئي دالا
ان فاعلا فعل كان دالا على فعله فيصير فعله معلوما بدلالة مفعوله
ثم فعله يدل على الفاعل اذ لا فعل يتصور بدون الفاعل فكانت دلالة
المصنوع المخلوق على صنع الصانع اذ هذا دلالة الاثر على المؤثر والعالم
اثر فعله لا اثر ذاته ثم الفعل المدلول عليه يدل على الفاعل فكانت
الدلالة على الذات في خلق السماء لا في نفس السما بل دلالة نفس السماء
على الفعل على ما قررت فكان فايدة ذكر الخلق هذا والله اعلم وقوله
وما دل على الصانع فهو مصنوعه قلنا هذا ممنوع بل ما دل على الصانع فهو
صنعه وما دل على الصنع فهو المصنوع فكانت دلالة المصنوع على الصانع
بواسطة دلالته على الصنع وهكذا الجواب عن تعلقه بجميع ما تلا من
الايات على ان قوله لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس من ادل
الدلايل على بطلان مذهبه لان الامر لو كان على ما زعم لكان تقدير الكلام

السموات

السموات والارض اكبر من الناس ولا فايدة فيه اذ كل احد يعرف هذا بالمشاهدة
وليس مراد الباري جل وعلا من الاية هذا بل مراده والله اعلم ان خلقهما
في تقدير عقولكم اكبر من خلق الناس اذ في الشاهد كلما كان المفعول
اكبر كان الفعل اكبر اذ بنا قصر عال اكبر من بناء بيت صغير فيستدل والله
اعلم بخلقه السماء والارض على قدرته على خلق الناس عند الاعادة فاما
لو كان الخلق والمخلوق واحدا فلا تحصل هذه الفايدة ولغا ذكر الخلق
والله اعلم ومما استدل به هذا الرجل باجماع الفقها ان من حلف بصفة من
صفات ذات الباري انعقدت يمينه ولو قال وخلق الله لا يكون يمينا
كان ذلك لجهله بمذاهب خصومه في الفقه فان محمد بن الحسن رحمه
الله ذكر في اول صفحة من كتاب الايمان من المبسوط انه لو قال وعلم الله
لا يكون يمينا ولا خلاف ان العلم من صفات الذات ومع ذلك لم يجعله
يمينا لما ان المتعارف كان عندهم ان العلم يذكر ويراد به المعلوم لكن
المعلومات مما لا يحصى كثرة لا ينعقد الحلف بها فلم يجوز لهذا حتى انه لو
قال اردت به العلم الذي هو صفة الله تعالى تنعقد يمينه فكذا اذا قال
وخلق الله لان الخلق يذكر ويراد به المخلوق بل المتعارف هذا هو على ما مر
فلم تنعقد اليمين به لهذا حتى انه لو قال عنيت به صفة الله تعالى تنعقد
يمينه كذا افتى مشايخنا رحمهم الله هذه المسايل فكان التعلق بمثل هذا
جهلا محضا ومما استدل به من اجماع الناس ان الله تعالى خالق الخلق
ومواضع للعمارحم هذا الخلق فهو على ارادة المخلوق ولا كلام فيه
فكان هذا الرجل لم يسمع من الناس استعمال الخصم والضيف
والزور والعدل على ارادة الفاعل والتعلق بهذا كله منه خيال
لا يجدي نفعا ومما قال ان الناس اجمعوا على اكفار من امتنع من القول
بان الخلق غير الله تعالى قلنا انما ذاك اجماع من يصرف اسم الخلق الى
المخلوق فاما من عرف ان الخلق صفة الله تعالى فلا نسلم اجماعهم على هذا
الاكفار ومما قال ان الله قال فعال لما يريد والفعال للمبالغة

والتكثير ثم علق به الارادة وما شاء ولقد الارادة فهو مخلوق يدل
هذا على غاية سخافة الرجل حيث ظن لنفسه في هذا دليلا يعتمد عليه وذلك
انه يقال له ليس في كون الفعال للمبالغة والتكثير ما يدل على كون
الفعل هو المفعول اليس ان الله تعالى قال علام الغيوب اكان العلم
مخلوقا فان قال نعم ترك مذهبه والتحق بالجهمية وان قال لا ابطل
دليله ثم نقول الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله كما
ان العلام يدل على كثرة معلوماته دون علمه وكذا قدير للمبالغة وهو
يدل على كثرة مقدوراته دون قدرته وقوله علق به الارادة قلنا
علق الارادة بما يفعله لا بفعله اذا ابر الارادة خروج المفعول
على التتابع والتوالي وكون الفاعل مختارا غير مضطر فيما يفعل لا وجود
الفعل ثم يقال له اليس ان الله تعالى قال يريد الله ان لا يجعل لهم
حظا في الاخرة فلابد من بلى فيقال له اكان ان لا يجعل له حظا في الاخرة
مخلوقا فان قال نعم فقد جعل ان لا يجعل مفعولا وهذا اجهل ثم نقول
له ان الله لم يجعل العالم في الازل هل كان ان لم يجعل مفعولا فان قال
نعم فقد اثبت المخلوق في الازل وهو كفر وان قال لا قيل اليس ان الله
تعالى علق الارادة فلابد من بلى فيقال له فقد ابطلت اذا حجتك
ان ما تعلقت به الارادة فهو مخلوق على انا بينا ان تعلق الارادة بالمفعول
دون الفعل والله الموفق ومما استدل به من قول سيبويه في حد الفعل
انه امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء الى اخر الفصل فنقول
ان هذا الرجل تعاطى صناعة ينظر اليها من وراء الجبال لا من وراء الجدار
ولو عرف مواضعات اهل النحو وما هو فعل عندهم وما ليس بفعل وما
هو مفعول لهم وما ليس بمفعول لما اشتغل بمثل هذا الكلام الدال
على خلوه عن هذه الصناعة وقبل ان نشرع في شرح هذا نقول
اكل ما اطلقه سيبويه صحيح ماخوذ به فان قال لا ابطل حجته والتعلق
بقوله وان قال نعم قيل ان سيبويه اثبت للعباد فعلا فانه قال

في

في قوله ضرب زيد ان يقع بفعله فلم زعم صاحبكم الاشعري ان لا فعل في
الحقيقة لغير الله تعالى وخالف سيبويه ثم قال حد الفعل امثلة اخذت
من لفظ احداث الاسماء واراد بالاحداث المصادر سماها احداثا لانها
تحدث في راي العين من الفاعلين واضاف الاحداث الى الاسماء واراد
به الذوات التي يحصل منها الافعال الحقيقية التي هي عندهم المصادر
وسماها الاسماء لان الاسم عبارة عن المسمى وهذا مما رده عليه ابو العباس
المبرد وقال هذا خطا لان المصادر تحدث من المسميات لا من الاسماء
والصحيح ان يقال احداث اصحاب الاسماء كذا ذكر في كتابه الرد على الاستاذ
على سيبويه ذكر فيه اشياء استدركها عليه واهل الصناعة قالوا الصحيح
ما ذهب اليه سيبويه لانه عنى بالاسماء المسميات دون التسميات
كما هو مذهب اهل السنة ان الاسم والمسمى واحد وذهب المبرد
الى ان الاسم غير المسمى وهو عبارة عن التسمية ثم ان صاحبكم الاشعري
لم يقبل من سيبويه قوله ان الاسم هو المسمى ولا من ابي عبيدة اذ روى
عنه هذا بل خالف جميع من تقدمه وقال ان الاسم هو الصفة وينقسم
الاسم انقسام الصفات فيكون اسم هو عين المسمى واسم هو غير المسمى
واسم لا يقال هو المسمى ولا يقال هو غيره وكذا التسمية مع الاسم
وطول هو واصحابه في تقاسيم ذلك واذا كان هو يخالف سيبويه في
هذا كله كيف الزمتم خصومكم الاخذ بقوله والنزول على حكمه ثم نقول
له الفعل عند النحويين هو الكلام وينقسم الى قسمين تعريف
وتكليف ونعني بالتعريف الاخبار وهو ينقسم انقسام الازمنة الى
الماضي والقائم والاتي كقولك ضرب زيد امس وهو يضرب الساعة
وسيضرب غدا والتكليف ينقسم الى ايجاب وهو الامر والى منع وهو
النهي وهذا كله من اقسام الكلام ولذا يقال في اقسام الكلام انه خبر
واستخبار وامر ونهي فان كنت اخذت بقول اهل اللغة ففعل الله اذا
كلامه وكلامه ازلي بلا خلاف بيننا وبينكم فكان فعل الله ازليا ولو كان

كون الاسم على المسمى او غيره

الفعل حادثا عندك لكان الكلام حادثا وان لم تقبل هذا من اهل اللغة بطل
الزامك ثم الفعل عندك وعند اهل الكلام اجمع ما هو المصدر عند اهل
اللغة وهم لا يعدون ذلك فعلا بل يعدونه اسما ولهذا اختص بعلامات
الاسما وهي دخول لام التعريف والتنوين او الاضافة دون علامات
الافعال وهي قد وسوف وداخل فيما هو حد الاسم عندهم وهو ما دلت
على معنى غير مقترن بزمان محصل او كلمة تدل على المعنى دلالة الاشارة
دون الافادة وخارج من حد الافعال عندهم وهو ما دل على معنى
مقترن بزمان محصل فاذا ما هو الفعل عندهم ليس بفعل بلا خلاف
وما هو الفعل عند اهل الكلام ليس بفعل عند اهل اللغة فكيف
تلزم خصومك الاخذ بقولهم انه سمي المصادر احداث الاسما فكان
ضرب زيد واكل خالد وشرب محمد احداثا لهولاء افتقول انت ان هذه
المعاني حدثت منهم فان قلت نعم فقد جعلت للعباد احداثا وان
قلت لا فقد خالفت اهل اللغة ثم قوله في اخر هذا الفصل ان
عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر ثم يقولون مفعول به ومفعول
له ومفعول فيه ومفعول معه ولا يريدون به ذلك وما اخذ منهم
الفصل بين الفعل والمفعول من اوله الى اخره كلام فاسد متناقض
وقع فيه لجهله بمواضعات اهل اللغة وبيان ذلك فنقول قوله
ان عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر هذا شي يقوله البصريون
وخالفهم فيه الفرا فقال ان المصدر ليس بمفعول بل هو فعل والمفعول
ما تعلق به الفعل لا نفس الفعل فلم يكن هذا مقبولا من البصريين مع مخالفة
الفرا اياهم وهو من روساء اهل الكوفة ثم قول المفعول عندهم ليس
ما هو المفعول حقيقة وكذا الفاعل وكذا الفعل بل الفعل عندهم ما هو
والفاعل عندهم ما اسند اليه ما هو الفعل عندهم وهو المحدث عنه لا من
فعل حقيقة والمفعول من لم يسند اليه ما هو الفعل عندهم وخرج من ان
يكون محدثا عنه فانك اذا قلت لم يضرب زيد عمرا كان زيد عندهم فاعلا

وعمرا مفعولا ولو قلت مات خالد وطال الغلام واسود الشعر وابيض
الثلج كان ارتفاع كل اسم من ذلك لكونه فاعلا ولا شك ان الفعل لم
يوجد من احد من هولاء لكنه لما حدث عنه واسند اليه ما هو الفعل
في صناعتهم عد فاعلا وما خرج عن الحديث ولم يسند اليه كان مفعولا وان
لم يقع عليه فعل تما فكان المصدر عند البصريين مفعولا مطلقا لان ما هو
الفعل لم يسند اليه ولم يحدث عنه فكان عندهم على مقتضى صناعتهم مفعولا
لا ان يكون مفعولا حقيقة كما لو قلت عبدت الله تعالى كان انتصاب
قولك الله لكونه مفعولا وكذلك لو قلت لم يعبد فلان الله وليست
حقيقة المفعولية واقعة على الله تعالى عن ذلك فاذا ما هو الفعل عند اهل
الكلام كان مفعولا عند البصريين من اهل اللغة فاما ما هو الفعل
عند اهل اللغة فليس بمفعول عندهم وما هو مفعول عندهم ليس
بفعل عندهم البتة وشي من هذا لا يتصل بما نحن فيه وبهذا ابطل قوله
ما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فان اهل اللغة جعلوا الفعل
الامثلة التي بينا وهي ماخوذة عندهم من المصدر وهو المفعول المطلق
عندهم وهو غير تلك الامثلة الماخوذة عنه فكيف يستقيم قوله ما اخذ
منهم الفصل بين الفعل والمفعول فصار اخر كلامه مناقضا اول كلامه
فانه حكى عنهم في اول كلامه الفصل بين الفعل والمفعول ثم قال
في اخر كلامه ما اخذ منهم الفصل بين الامرين وهذا هو التناقض الظاهر
وانما يثبت الاتحاد بين ما هو حقيقة الفعل عند اهل الكلام وهو المصدر
لا عندهم وبين ما هو مفعول في صناعتهم دون اهل الكلام وما هو المفعول
عندهم ليس بمفعول حقيقة عند اهل الكلام فاذا لم يثبت الاتحاد بين
ما هو الفعل والمفعول عند اهل اللغة ولا الاتحاد بين ما هو الفعل
والمفعول عند اهل الكلام فكان التعلق بهذا تلبيسا ظاهرا وبالله
العصمة وقد فرغنا من ابطال شبهتهم السمعية والاجماعية واللغوية
فنشتغل بعد هذا ببيان حجتنا العقلية وابطال شبهتهم العقلية

فنقول وبالله التوفيق اجمع المسلمون على ان خالق العالم هو الله تعالى
ولا شك ان الخالق وصف من الله تعالى لا بد من وجود معنى يكون به
خالقا ثم عند المخالفين لنا من المعتزلة والنجارية والاشعرية لم يكن من
الله تعالى الى العالم معنى يتصف هو به خالقا والعالم بكونه مخلوقا
اذ المعنى لو كان لكان هو الخلق والايجاد وذلك هو عين الموجد المخلوق
لا معنى قايم بذات الله تعالى فاذا كان وجود العالم بالعالم لا بالله تعالى
اذ لم يكن منه اليه معنى سوى انه اقدم من العالم ووجود شيء ما لا يجعل من
هو اقدم منه خالقا له اذا لم يكن منه معنى اليه يكون به خالقا كتقدم زيد
بعد عمرو ولا يجعل عمرا خالقا لزيد وان كان اقدم منه اذا لم يكن منه
اليه صنع وكذا القدرة لا توجب كون القادر فاعلا اذا لم يتصل بها الفعل
الا ترى انه تعالى في الازل كان قادرا ولم يكن خالقا ولم يثبت مخلوق
وكذا العلم لا يوجب وجوده واذا استقر هذا ثبت ان عند هولاء
الخصوم لم يكن وجود العالم بالباري بل كان وجوده بنفسه وما كان وجوده
بنفسه لا بغيره فهو قديم فكان القول بهذا موجبا القول بقدم العالم
فكانوا انهم القايلين بقدم العالم لا محالة والثاني ان وجوده لو كان
بنفسه او بمعنى راجع الى ذاته لا الى غيره لكان حادثا لا بغيره فلو
لم يدل على غيره اوجده فكان القول به قولا بنفي الصانع جل وعلا وتحقيقه
ان الخالق اسم مشتق من الخلق كالآكل من الاكل والضارب من الضرب
وكذا الموجد من الايجاد ثم عندنا الاسم المشتق من معنى يكون وصفا
لمن قام به المعنى او لمن له المعنى بان كان المعنى راجعا الى الذات
كالساكن اسم لمن قام به السكون وكذا الحركة والسواد فالموجد اسم
لمن كان وجوده راجعا الى ذاته وانعقد الاتفاق على هذه الجملة بيننا
وبين الاشعرية ونسبنا جميعا المعتزلة الى الجهل حيث زعموا ان
المتكلم اسم لموجد الكلام لا للمحل الذي قام به الكلام والكافر اسم
لفاعل الكفر لا لمن قام به الكفر وادعينا عليهم التناقض والخروج عن

المعقول

المعقول حيث ساعدونا على ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
وكذا الساكن والاسود والابيض والحي والميت والصحيح والفاسد
والمريض ثم ان هولاء الاشعرية تركت هذا الاصل وزعمت ان
الخالق غير من قام به الخلق والموجد غير من قام به الايجاد وهذا تناقض
ظاهر وترك لاصول اهل الحق بل خروج عن اجماع العقلاء والمعتزلة
في هذه المسيلة اسعد حالا منهم فانهم فيما وقعوا الالجاء اصلهم الفاسد
في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى هذا وهذا الالجاء في حق
الاشعرية معدوم فانهم ساعدونا على وجوب القول بقيام الصفات
بذات الباري جل وعلا والثاني ان المعتزلة جروا على هذا الاصل
في بعض المواضع وهو مسيلة الكلام حيث جعلوا المتكلم من اوجد الكلام
لا من قام به الكلام وكذا جعلوا الكافر من اوجد الكفر لا من قام به
الكفر وان كانوا مناقضين في هذا تاركين هذا الاصل في المتحرك
والساكن وغير ذلك على ما بينا فاما الاشعرية فقد ساعدونا على
تخطية المعتزلة في تلك المسايل ونسبتهم الى المناقضة والخروج
عن المعقول ثم هنا اتوا بما يوجب هدم تلك الاصول وتصحيح مذاهب
الخصوم وهذا تناقض فاحش والذي يحقق هذا ان موجودا اما لما كان
موجودا لنفسه وكذا عرض ما لما كان عرضا لنفسه وكذا اللون
والسواد لم يكن الله تعالى بثبوت القدرة له عليه موصوفا بكونه
موجودا بذلك الوجود الراجع الى ذات ذلك الموجود ولا بكونه عرضا
ولونا وسوادا بتلك المعاني الراجعة الى ذوات تلك الاعراض فلو
كان الخلق هو عين المخلوق لما كان الله تعالى به خالقا بل كان ما هو
المخلوق خالقا كما كان ما هو الكون لنفسه من الاعراض كاينا وما هو
الباقي لنفسه من صفات الباري تعالى باقيا على ما بينا في مسيلة الصفات
فاذا على هذا كل ما وجد بعد العدم فهو الخالق لنفسه لا خالق له سواه
ولا موجد وهذا هو عين التعطيل والقول بنفي الصانع والقول بذلك

ونعوام

يوجب القول بقدم العالم اذ لا موجد له وكان وجوده بنفسه كان
قديما على ما قررنا فاذا لم يكن هو خالقا بنفسه فغيره الذي ليس بخلق
بنفسه ولا قام به الخلق اولى ان لا يكون خالقا والذي يحقق ما ذهبنا
اليه ان سوادا لو وجد في محل وهو اسود بنفسه وهو خلق بنفسه فكان
من قام به ما هو السواد قام به ما هو الخلق لقيام ما هو الخلق به ولو
كان الباري هو الخالق به لا من قام به لكان هو الاسود به لا من قام به
فكان القول برجوع احد الوصفين الى الصانع والاخر الى المحل تناقضا
فاحشا وبناء الامر على التشهي لا على ما يوجبه الدليل وكذا كل موجب
يوجد في الدنيا فهو خلق عندهم وكذا كل حركة وسكون ولون من سواد
وبياض وغيرهما وطعوم من حلاوة ومرارة وغيرهما ورائحة واجتماع
وافتراق وشر وفساد وزمانة ومرض ونجاسة فينبغي ان يوصف
محلها بكونها خالقة لها كما وصفت بكونها متحركة ساكنة متلونة سودا
وبيضا وحلوة ومرة وشريرة ومفسدة وغير ذلك او يكون الباري
جل وعلا هو الساكن المتحرك الميت الاسود الابيض الحلو المر المنتن
المجتمع المفترق الشرير الفاسد او المفسد النجس فيبطل الفعل بشيء
العماد كلا الامرين كفر والذي يوجب بطلان قولهم ان الخالق وصف
الله تعالى فيكون الخلق صفة له كالعالم والعلم والقادر والقدرة
فلو كان الخلق هو المخلوق لكان ابليس واعوانه والانداد والاوثان
والكلاب والقردة والخنازير والميتات والدماء عندهم جميعا والكفر
والمعاصي على اصول النجارية والاشعرية كلها صفات الله تعالى
والقول به في غاية الفساد والجهل على الفحة ثم الكفر لما كان خلقا
وكفرا فاما ان يكون الكافر به من هو الخالق له واما ان يكون الخالق
به من هو الكافر به فان قالت النجارية والاشعرية بالاول فقد
زعموا ان الله تعالى هو الكافر بخلقه الكفر في الكافر وكفر من يقول
به لا يخفى وان قالوا بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا لكفره وهذا

منهم

منهم ترك لمذهبهم في خلق افعال العباد والذي يحقق هذا ان من كان
موصوفا باحد معنيي صفة كان هو الموصوف بالمعنى الاخر فان الكلام
لما كان كلاما وصدقا كان الموصوف بكونه متكلما هو الموصوف بكونه
صادقا ولو ادعى انسان ان المتكلم به غير من هو صادق فيه نسب
الى الجهل فكذا ههنا والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الخلق لو
كان هو المخلوق لكان خلق السماء هو السماء وخلق الارض هو الارض
وكذا هذا في جميع اجسام العالم ثم الله تعالى انما كان خالقا لها
في ابتداء احوال وجودها لوجود هذه الذات الذي هو خلقه وهذا
الذات بعينه في الزمان الثاني والثالث فصاعدا موجود فيكون خلقا
فيكون الله تعالى خالقا لها في كل حال فيوصف بانه يخلق السموات
والارضين للحال ويوجدها كما هو مذهب النظام والقول بايجاد
الموجود وخلق المخلوق محال اذ ليس يشك ان ما صار مثبتا لكينونته
حاصلا في الوجود والانية فهو ما دام على تلك الحال فمن المحال
ان يوجد ثانيا ولا يلزمنا هذا وان كان الايجاد الذي هو صفة الله
تعالى موجودا للحال لان المخلوق كان مخلوقا لتعلق تلك الصفة به
وهي تعلقت به عند خروجه من العدم الى الوجود فاما بعد ذلك
فلا تعلق له به لاستحالة ايجاد الموجود هذا كما قلنا جميعا ان الموجود
في اول احواله مقدور الوجود لتعلق القدرة به في تلك الحال
وفي حالة البقاء لم يبق مقدور الوجود لانه لا تعلق له بعد ذلك
بها لاستحالة تعلق قدرة الوجود بالموجود وكذا الارادة مع المراد
على هذا بخلاف ما ذهبوا اليه فان ما هو خلق هذا الجسم الذي كان
الله تعالى لاجله خالقا له موجود اذ هو كان خالقا له لهذا لا تعلق
الخلق به يرتفع ذلك بعد ذلك بل لعين هذا الخلق وهو قائم فان
ساعدوا النظام تركوا مذهبهم ووقعوا فيما هو محال وهو القول
بايجاد الموجود وان خالفوه ناقضوا وبالله العصمة عن كل ضلالة والز

يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان القول باتحاد الفعل والمفعول قول
بايجاد الضرب والمضروب والاكل والماكول والقتل والمقتول
وجميع الافعال مع مفعولاتها والقول بذلك مما يعرف فساده بالبديهة
وهذا لان اهل اللغة قالوا ان الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول
لا يكون الفاعل فاعلا الا باعتبار قيامه به كما لا يكون المفعول مفعولا
الا بوقوعه عليه كما في الضرب والمضروب وغير ذلك من النظاير
واذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغايب لاستوايهما في المعنى لما
مر من اقتضاء الفعل فاعلا يقوم به ومفعولا يتعلق به فيقع عليه فيكون
الفاعل فاعلا لقيام الفعل به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه
كما في القادر والمقدور فان القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار
قيام القدرة به والمقدور كان مقدورا لتعلق القدرة به لم يجز قادر
لم تقم به القدرة ولا مقدور لا تتعلق به القدرة بل هو غير المقدور و
فكذا هذا فان قالوا اليس ان اتحاد العلم والمعلوم جايز فان الله
تعالى يعلم علمه بعلمه فكان العلم علما ومعلوما فكذا الفعل يجوز
ان يكون فعلا ومفعولا وان كان لا يجوز ذلك في القدرة والمقدور فلم
كان اعتبار الفعل بالقدرة اولى من اعتباره بالعلم قلنا نحن نعتبر
الغايب بالشاهد وفي الشاهد جاز ان يكون العلم معلوما لمن هو عالم
به فان الانسان يعلم علمه بنفس ذلك العلم لا بعلم اخر سواه خلافا لما
يقوله ابو العباس القلانسي اذ لو كان يعلمه بعلم هو غيره لجاز انعدام ذلك
العلم الثاني مع وجود هذا العلم لاجل المغايرة فيصير الانسان عالما
بشيء ولا يعلم انه يعلمه وهذا محال فلما جاز هذا في الشاهد في العلم
جوزنا ذلك في الغايب بالاجماع ولما لم يجز في القدرة في الشاهد فان
القدرة قط لا تكون مقدورة للقادر بها في الشاهد وان كانت مقدورة
لغيره وهو الله تعالى لم يجوز في الغايب ان تكون القدرة والمقدور
واحدا والفعل في الشاهد نظير القدرة فان في الشاهد لم يكن الفاعل فاعلا

قط لا يكون ...

الا

الا بفعل قايم به ولم يكن المفعول مفعولا الا لوقوع فعله عليه ولم يكن
فعله قط مفعولا له وان كان مفعولا لغيره فلم يجوز القول باتحاد
الفعل والمفعول في الغايب استدلالا بالشاهد على الغايب وحقيقة
هذا ان القدرة لها اثر في المقدور والشيء يوثر في غيره اذ المؤثر
غير المتاثر فلم تكن القدرة مقدورة لمن هي قدرة له وكذا الفعل يوثر
في المفعول فلم يكن بد من القول بتغايرهما فكان القول باتحادهما
محالا كما في القدرة والمقدور فاما العلم فلا تاثير له في المعلوم
فانه لا يغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالا وبالله التوفيق
فاورد هذا الاشعري المشنع علينا فقال اليس ان العرض حال
في المحل وهو حال بحلول هو نفسه ولم يلزم القول بان الحلول
غير الحال فلما جاز القول باتحاد الحال والحلول جاز القول باتحاد
الفعل والمفعول والجواب عنه ان يقال له انك انت الذي
ذكرت في مسيلة الصفات من كتابك ان علم الباري لا يحله وليس هو
محلا لعلمه ولا لساير صفات ذاته وان كانت موجودة بذاته
لان الحلول في اللغة هو السكون يقال حل فلان وارتحل والعلم
غير ساكن في العالم بل يستحيل ان يوصف الصفة بالسكون والحركة
ثم عممت وكذلك الحركة غير حالة في المتحرك لما ذكرنا غير انه
يستعمل في وصف غيره الفاظ المجاز فاما في اوصاف الباري فبرايك
التوقيف او الحقيقة ثم ذكرت الخلاف بين اصحاب الصفات ان
عبد الله بن سعيد وابا العباس القلانسي وغيرهما من متقدمي اصحاب
الصفات كانوا يقولون علم الباري قايم به والاشعري اختار عبارة
اخرى وهي ان صفات ذات الباري موجودة بذات الباري وذكر
هذا كله ايضا غيرك من الاشعريين في كتبهم منهم ابو منصور بن
ايوب ذكره في كتابه المترجم بالمقنع وهو الكتاب الذي سلخته سلخا بل
انتحلت اكثره بعبارته ونظمه وترتيبه ونسبت التصنيف الى

نفسك ولبّسته على الضعفة من اصحابك ودروجته باسمك ذكر هذه
الفصول في ذلك الكتاب باللفظ الذي ذكرته وكذا غيركما من الاشعرية
واذا كان الامر كذلك هل لا يكون هذا الالزام منك باتحاد الحالّ
والحلول الاغفلة راكدة او تحكما ظاهرا او وقاحة بيّنة دفعتك
اليها الحيرة في غفلتك ثم نقول له لو كنا ابينا عليك القول باتحاد الفاعل
والفعل فاوردت هذا الكلام يوجب نوع خيال فاما اذا كنا ابينا
عليك القول باتحاد الفعل والمفعول ثم اشتغلت بايراد مثل هذا
التنظير كان ذلك منك جهلا بمواضع الالزام والالتزام وبالله العصمة
والنجاة ثم ان هذا المشنع رأى الاعتراض بفصل الحالّ والحلول
من عبد القاهر البغدادي والقول باستحالة الحلول على الاعراض
من ابي منصور بن ايوب فكان ضدا الكلامين صحيحين ولم يعلم لغفلته
ان بينهما تناقضا على ان ابن فورك حكى خلافا بين الاشعري والقلانسي
فقال جوز القلانسي القول بان العرض حل في الجسم والاشعري لا يجوز
ذلك واذا كان الاشعري لا يجوز ذلك كيف يقال الحالّ والحلول
شيء واحد ثم قال هذا القائل انما يكون الضرب غير المضروب لوجود
المضروب غير مضروب فلما صار مضروبا بعد ان لم يكن مضروبا افتقر
الى معنى لاجله كان مضروبا ويستحيل وجود المخلوق غير مخلوق ولا يستحيل
وجود المضروب مع عدم الضرب فكانا غيرين ولا يتصور وجود
المخلوق مع عدم الخلق فكان هذا هو الفرق بين البابين نقل هذا
بعينه عن كلام عبد القاهر والجواب عنه قلنا انك لا تزال تاتي
بكلام يوجب زيادة التعجب من غفلتك اليس ان المعتزلة يقولون
في مسئلة الصفات ان العلم انما كان في الشاهد معنى وراء العالم
لوجودنا اياه مرة عالما ومرة غير عالم والله تعالى يستحيل عليه وجوده
غير عالم فلم يوجد دليل كون علمه معنى وراء العالم اعتمد على هذا الكلام
الكعبي وغيره في الفرق بين الشاهد والغايب ا كان ذلك صحيحا

فان

قال نعم ترك مذهبه في الصفات وان قال لا كان ذلك فاسدا قيل
وما وجه فساده فان قال لان الدلايل قامت على ان العلم معنى وراءه
فيكون في الغايب كما هو في الشاهد قلنا والدلايل ايضا قامت هنا
على ان الخلق غير المخلوق ثم نقول له اليس ان اصحاب الصفات اجابوا
عن كلام المعتزلة وقالوا اذا ثبت في موضع وهو الشاهد ان العلم
معنى وراء العالم لما قام من دليل وجودنا العالم مرة غير عالم ثبت
ذلك في المواضع اجمع وان لم ينتقل هذا الدليل اليه لان نقل الدليل مع
المدلول ابتداء ليس بشرط كما ان الدليل لما قام ان السواد معنى
وراء الاسود والبياض معنى وراء الابيض والحركة معنى وراء
المتحرك لوجودنا الاسود مرة غير اسود وكذا الابيض والمتحرك
حكم بكون سواد الغراب والقار وبياض الثلج والكافور وحركة
النار والافلاك معاني وراء الذات وان لم يوجد نقل الدليل فانا
لا نجد هذه الذوات منفكة عن الصفات هنا فكذا هنا لما ثبت
ان الفعل في الجملة غير المفعول لثبوت دليل الانفكاك ثبت ذلك
في كل فعل ولم يشترط نقل الدليل والا فما الفرق غير ان هناك بين ما قام
دليل كونه معنى وراء الذات اتحاد النوع عند اختلاف المحل وفيما نحن
فيه اتحاد الجنس عند اختلاف المحل وذا مما لا يوجب التفرقة بينهما
على ان هذا الاعتراض انما يرد على ظاهر كلامنا فاما ما بينا من المعنى
الموجب ان يكون الفعل غير المفعول كما يوجب ان تكون القدرة غير
المقدور وهو كون الفعل موثرا في المفعول كالقدرة سواء والموثر
غير المتاثر اذ الشيء لا يوثر في ذاته فلا يرد علينا الاعتراض لان
ما ذكرت من دليل المغايرة وان لم يوجد فقد وجد دليل غيره وهو
ما ذكرنا ثم يقال لهذا اليس انا قلنا جميعا في الفرق بين الصفة
الراجعة الى الذات وبين الصفة التي هي معنى وراء الذات ان ما لا
يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه فهو معنى راجع الى الذات

كالوجود مع الموجود فانا لو توهمنا ارتفاع الوجود لا يتوهم بقاء الذات
وما يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه كان معنى وراء الذات كالسواد
مع الذات الذي قام به وكذا الحركة والسكون ثم انا لو توهمنا
ارتفاع العلم عن ذات الباري جل وعلا يتوهم وجود الذات بدون
العلم وان كان الدليل العقلي يمنع من جواز الانفكاك بين الذات
والعلم عند وجود احدهما وعدم الاخر لما ان العدم على الازلي محال
فعلم ان العلم معنى وراء الذات وقلنا للمعتزلة ان طريق معرفة الفرق
بين الصفة الراجعة الى الذات والصفة الزائدة على الذات
هذا لا ما قلتم من وجود الانفكاك واوضحنا ذلك بسواد الغراب
وبياض الثلج فلا بد من ان يعتبر بهذا واذا اعتبر بهذا قيل ان كان السماء
لم يوجد غير خلق عندك البتة انا لو توهمناها غير خلق لتصور وجودها
كما ظنت الدهرية كونها غير خلق فهلا ذلك هذا على ان الخلق معنى
وراء السماء فان قالوا لو توهمنا ارتفاع الخلق عن السماء لبقيت
سماء ولكن بقيت غير مخلوقة واما فقط لا يتصور كونها مخلوقة مع
ارتفاع الخلق قيل وفي الشاهد لو توهمنا ارتفاع الضرب عن زيد
او حين كان الضرب مرتفعا عنه كان زيدا ولم يكن مضروبا وفقط
لا يتصور وجوده مضروبا بدون الضرب فينبغي ان يكون المضروب
والضرب واحدا فان استمر على هذا ارتكب المحال وان سلم ان الضرب
مع هذا غير المضروب بطل فرقه والله الموفق ثم قال هذا القائل
لما كان المضروب غير الضرب استحال وجود مضروب يكون ضربا فلو كان
المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحال وجود مفعول
هو فعل ولما كان فعل الانسان مفعولا لله تعالى عندنا وعندهم
بطل قولهم بوجوب كون المفعول غير الفعل فنقول في جواب ذلك
وبالله التوفيق ان هذا منك تمويه وعدول عن سنن الكلام
وبيان ذلك انا الزمنا ان يكون الفعل غير المفعول وبينا ذلك في

كل فعل في الشاهد مع مفعوله وبينا المعنى في ذلك ان المؤثر ينبغي ان
يكون غير المتأثر واستوى الضرب والمضروب مع التكوين والمكون
والايجاد والموجود فيستويان فيبطل ذلك ثبوت الفرق بين الضرب
والفعل ان الضرب لا يكون مضروبا والفعل يكون مفعولا لا يوجب
بطلان ما اثبتنا من التسوية على ان كل فعل في الشاهد مفعول الله
تعالى ضربا كان او غير ضرب فانه مخلوقه غير ان اسم الفعل والمفعول
اسم عام فيتناول كلا والضرب اسم لفعل خاص وهو الايلام وهو
عرض والعرض لا يقبل الالم بالايلام غيره اياه وهو يقبل ايجاد غيره
اياه فكان موجدا فكان مفعولا ولم يكن مضروبا لهذا ثم نظير هذا على
قول من سلم منكم ان العبد له فعل في الفرق بين فعل لفاعلين وكلام
لمتكلمين فان فعل العبد لما كان مخلوقا كان خلقا وفعلا لله تعالى فيكون
فعلا لله تعالى وللعبد فيكون فعلا لفاعلين فيدعي المعتزلة ان هذا
محال ويعتبرونه بكلام واحد انه لا يكون كلاما لمتكلمين ويستحيل
ان يكون ذلك فكذا هذا اجابهم من سلم منكم ان للعبد فعلا وهو عبد
الله بن سعيد القطان وابو العباس القلانسي فقال بان الفعل اسم عام
لكل ما هو مقدور ولذا مفعول وقد ثبت ان فعلنا مقدور لله تعالى
ومخلوقه فكان خلقه وفعله والكلام اسم لفعل خاص وهو المعنى
النافي للسكوت والآفة وهو ينافي سكوت المحل الذي قام به وآفته
ويستحيل قيامه بمحلين لينفي السكوت والآفة عن محلين فلم يكن كلاما
لمحلين فاما الفعل فهو اسم لما يقع بالقدرة وهو مقدور لله تعالى
ومقدور للعبد فكان فعلا لهما حتى ان الكلام لما كان يقع بقدرة الله
تعالى خلقا وقدرة العبد كسبا كان ايضا فعلا لفاعلين وان لم يكن كلاما
لمتكلمين لما مر فكذا الضرب عندنا لا يكون مضروبا لانه اسم لنوع
فعل وهو الايلام والمضروب اسم للمتألم والضرب لا يقبل الالم فلم
يكن مضروبا فاما الضرب فانه يقبل التخليق فكان مخلوقا مفعولا وكان

من حيث انه فعل للعبد مفعول لله تعالى فاما من حيث انه ضرب لم يكن مضروبا
لما مر والله الموفق ثم نحن انما ننكر احالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعل له
واحالة كون المفعول فعلا لمن هو مفعول له وننكر اتحاد الفعل والمفعول وفيما
ادعيت الامر بخلافه فان فعل العبد عندنا كان مفعولا لله تعالى لا للعبد
وكان هو فعلا للعبد لا لله تعالى فمن كان هو فعلا له لم يكن مفعولا له ومن
كان مفعولا له لم يكن فعلا له ونحن لا ننكر هذا انما ننكر ذاك وقد بينا ذاك
واثبتناه بتوفيق الله تعالى وعونه ثم قال هذا القايل ان كان الفعل
والمفعول على قياس الضرب والمضروب فمعلوم انه لا يتصور وجود الضرب
مع عدم المضروب فوجب ان لا يتصور وجود خلق ولا مخلوق فنقول
له في الجواب وبالله التوفيق ثم ننفصل ممن يقول لك ان لم يكن الخلق
والمخلوق على قياس الضرب والمضروب ينبغي ان يجوز خلق مع عدم المخلوق
وان كان لا يجوز ضرب مع عدم المضروب فالحاصل انا ندعي وجوب المغايرة
بين ما هو فعل الذات وبين ما هو مفعول له ونستدل بالشاهد وانتم
تقولون باستحالة فعل بلا مفعول وتستدلون بالشاهد ويدعي كل واحد
ببطلان قول صاحبه لادعايه في الغايب ما هو خلاف الشاهد ثم لا شك
ان التسوية بين الشاهد والغايب واجبة عند وجوب التسوية وان التفرقة
بينهما واجبة عند وجوب التفرقة فانا جميعا سوينا بين العالم الشاهد والعالم
الغايب في ثبوت العلم وكذا في ساير الصفات وفرقنا بين الموجد لما هو سفه
وقبيح كشتم نفسه وغير ذلك في الشاهد والغايب لوجوب التفرقة ثم هنا
نحن سوينا في الفعل والمفعول بين الشاهد والغايب وقلنا بوجوب مغايرتهما
في الشاهد والغايب جميعا لقيام دليل التسوية وهو ما مر ان الفعل
موثر والمفعول مغاير فيجب تغايرهما استدلالا بالقدرة والمقدور وهذا
المعنى في الغايب موجود ولهذا سوي بين الشاهد والغايب في حق وجوب
المغايرة بين القدرة والمقدور وانتم تثبتون التفرقة هنا بين الشاهد
والغايب فتقولون ان الفعل وان كان غير المفعول في الشاهد فينبغي

اتحاد الفعل والمفعول بجهة واحدة وهو اضافته الى شيء واحد وقد بيناه

الغايب

الغايب ينبغي ان يكون الفعل هو المفعول وان قيام دليل التسوية ودفع
نحن في هذا بين الشاهد والغايب وقلنا بجواز الخلق ولا مخلوق وامتناع
الضرب ولا مضروب لان الدليل يوجب التفرقة وذلك لان الفعل صرف
الممكن من الامكان الى الوجوب فان من الممكن ان يكون زيد في الدار ومن
الممكن ان لا يكون فاذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا اذ الممكن
هو ان لا يكون ثابتا في الحال فاذا فرض وجوده لم يلزم منه محال فاذا
دخل فقد صار هذا الكون الذي كان في حد الامكان الى التصور والوجود
الى الوجوب اي التحقق والوجود وكذا هذا في كل ما هو فعل ثم شرط
حصول انصراف الممكن من الامكان الى الوجوب في الجملة ان يكون هو
صرفا لا[illegible] اياه الا ان الفعل في الشاهد عرض فلو لم يحصل
انصراف الممكن به عن الامكان الى الوجوب لما تصور حصوله بعده
لان الفعل كما وجد ينعدم في الثاني والمعدوم لا يتصور منه التاثير
في المنافي فكان الضرب الحاصل من زيد الواقع على عمرو فعلا لانه
يصرف الالم الممكن في عمرو من الامكان الى الوجوب وكان ضربا لكونه صرفا
لممكن مخصوص وهو الالم فلو وجد الضرب من زيد وعمرو معدوم
لا يتصور بقاء الضرب الى وقت وجود عمرو ليحصل به الالم في عمرو لاستحالة
بقايه لكونه عرضا فينعدم للحال ثم يوجد عمرو ولا ضرب فلا يحصل فيه
الالم فلا يتصور وجود الضرب ولا مضروب فاما الفعل في الغايب
فواجب الدوام لكونه ازليا كساير الصفات فيبقى الى وقت وجود
المفعول فيحصل به صرف هذا الممكن من الامكان الى الوجوب فكان
فعلا من الازل ونظير هذا في الحكايات القتل فانه لما كان فعلا يزهق
بسببه الروح عن بدن الحيوان فاذا وجد الرمي من انسان ثم مر السهم
واصاب المرمي اليه وجرحه ثم تزايدت الالام ثم انزهقت روحه
بسبب ذلك وظهر عند انزهاق روحه ان ذلك الرمي من حين وجد
كان قتلا وان لم يوجد للحال اثره في المحل ثم وجد القتل ولا مقتول ولهذا

يظهر تعلق احكام القتل بذلك الفعل حتى ان الفعل لو كان خطا تكفر كفارة
القتل جاز وان كان الرمي اليه تعدحيا فكذا هو في فعل الشاهد لا يتصور
حصول اثره الحقيقي بعد انعدامه وفرقنا بين الشاهد والغايب لقيام
دليل التفرقة وهكذا فرقنا نحن والاشعرية بين وجود الامر والمامور
بين الشاهد والغايب وجوزنا ذلك في الغايب وقلنا باحالته في
الشاهد لتعين هذا الفرق فتركت الاشعرية هذا الفرق هناك
وتثبت هنا وجامع هذا كله انا سوينا في الفعل والمفعول في ايجاب
القول بتغايرهما بين الشاهد والغايب لقيام دليل التسوية وفرقنا
بينهما في حق جواز انفكاك احدهما عن الاخر بين الشاهد والغايب لقيام
دليل التفرقة والاشعرية تثبت لعقصة تسوت في ذلك بين الشاهد
والغايب عند قيام دليل التفرقة وفرقت بينهما عند قيام التسوية
وهذا قلب المعقول وخروج عن قضية الدليل والله الموفق ثم فاذا
سلمت هذه الطريقة وصح الاستدلال بالضرب والمضروب والقتل
والمقتول وساير الافعال اندفعت الاسئلة بحمد الله تعالى ومنته
والذي يحقق مذهبنا ويوجب بطلان مذهب الخصوم ان العالم كان
معدوما وكذا كل جزء من اجزايه على التعيين وكذا الجوز عليه الوجود
فكان العدم متحققا والوجود ممكنا فلو جاز اختصاصه بالوجود لمكن
عن العدم المتحقق من غير تخصيص له بذلك ورا ذاته بل بما هو عين
ذاته لجاز اختصاص ما كان افتراقه متحققا بالاجتماع الممكن من غير
معنى وراء ذاته بل هو عين ذاته وكذا في كل مجتمع افترق ومفترق
اجتمع وكل متحرك سكن او ساكن تحرك وكذا في جميع الاعراض فيودي
الى القول بصحة مذاهب التنوية ونفاة الاعراض من الدهرية وغيرهم
ولا يمكن انه اختص بالوجود بعد العدم لمعنى هو غيره وهو قدرة الباري
جل وعلا لان القدرة تقتضي كون ما يدخل تحتها مقدورا اما لا يقتضي كونه
موجودا او لو اقتضى كونه موجودا لكان ايجادا اذ الايجاد ما يوجب الوجود

كان ه

كالاجلاس

كالاجلاس ما يوجب الجلوس وليس المقدور بموجود لا محالة ولهذا يوصف
المعدوم بانه مقدور وقد ثبت ان هذا باطل ولان الوجود لو حصل بالقدرة
لم يكن بنا حاجة الى القول بالخلق والايجاد ولكان الله تعالى قادرا على
العالم لا خالقا له ولا موجدا وبظهور بطلان هذا القول ظهور بطلان
هذا السؤال والله الموفق ثم تمرجها له من تعلق الوجود بالقدرة دون
الايجاد افحش من جهالة الكرامية حيث يثبتون اسم الخالق بالقدرة دون
صفة الخلق لان ذلك من باب العبارات وقد يوجد مثل ذلك في الشاهد
وان كان مجازا فجهالتهم انهم ظنوا المجاز حقيقة وهولاء علقوا بحقيقة القدرة
ما لا يصلح حكما لها فصاروا كمن علق الوجود بالعلم او السمع او البصر
وذلك محال فكذا هذا وجعلوا الايجاد والتكوين عبارتين فادعين
عن المعنى فاذا هاتان جهالتان في الحقايق وتلك جهالة واحدة في
مجال العبارات وبالله التوفيق واذ ثبت بما بينا من الدلايل المغايرة
بين التكوين والمكون فيجب علينا ان نصرف العناية الى ما اوردوا من
الشبهات فنقول وبالله التوفيق قولهم ان الفعل يتعدى الى المفعول
واذ ثبت انه لا بد ان يتعدى الى مفعول فلو وجد الفعل في الازل
لكان لا يخلو اما ان كان المتعدى اليه موجودا في الازل او كان معدوما فان
كان موجودا ابطلوا القول بتقدم العالم وان كان معدوما فينبغي ان يكون
المعدوم مفعولا والجواب عنه ان نقول حين هذا الكلام اعتراف
منه ان الفعل غير المفعول لانه زعم ان الفعل يتعدى الى المفعول
والشي يتعدى الى غيره لا الى نفسه اذ تعدي الشي الى نفسه محال
فان هذا الكلام حجة عليه ثم نقول الفعل يتعدى الى المفعول
في الجملة فاما ان يتعدى اليه في الاحوال اجمع فهذا ليس بشرط له
الا ترى ان الامر متعد يقال امرته فايتمر ثم كان امر الله تعالى العالم
بالوجود وهو خطاب كن موجودا في الازل فكان امره الذي هو امر
ايجاب موجودا في الازل ولا مامور ولا وجوب فكذا هذا او هذا

حل

لانه ما كان امرا بالوجود ليوجد في العدم بل ليوجد كل موجود في وقت
وجوده وما كان امرا ليجب على المعدوم في العدم بل ليجب على المكلفين
وقت وجودهم وبلوغهم مبلغ توجه الخطاب فكذا التكوين في الازل
ما كان لتكوين المكون في الازل بل ليكون وقت وجوده وكذا اما كانت
ارادته ليكون مراده في الازل بل ليكون كل مراد له وقت وجوده ثم نقول
لهم الله تعالى هل كان قادرا على العالم حال عدمه فلا بد من بلى فيكون
معدوما مقدورا الوجود فقلنا بعد وجوده هل هو قادر على عدمه فلا بد
من بلى قلنا فهو يقدر على ذلك بقدرة حادثة ام بقدرة ازلية
فلا بد من القول بقدرة ازلية قلنا تلك القدرة كانت في الازل قدرة
على عدم العالم فان قالوا نعم فقد جعلوا قدرة على عدم المعدوم وهو
محال وان قالوا هو قدرة على عدم الموجود قلنا فهل كان العالم في
الازل موجودا فان قالوا نعم فقد وقعوا فيما نسبوا خصومهم اليه
وان قالوا لا قلنا فكيف يكون في الازل قدرة على عدم الموجود ولا
موجود فلا بد من ان يقولوا كانت القدرة في الازل قدرة على عدم الموجود
ولا موجود ~~فلا بد من ان يقولوا كانت القدرة في الازل قدرة على عدم~~
الموجود وقت وجوده فكذا هذا الثاني في الفعل والله الموفق ~ وما
قال ان عندهم لا القوم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم ان يكون المخلوق
بمعنى القدرة فيلزم ان يكون له قدرتان ولان قدرة الباري اذا كانت
شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والايجاد ولا يجوز اثبات
صفة لله تعالى لا فائدة فيها يقال في جوابه انك رجل تمتدي ابدا بما
يعود ضرره عليك دون خصمك ولا تدري بذلك لجهلك بالحقائق اما
قولك ان المخلوق لو كان واقعا بالخلق فيكون الخلق قدرة قلنا
والوقوع متى يكون بالقدرة الوقوع بالايقاع يكون والوجود بالايجاد
والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارا غير مضطر والارادة ليخرج
المفعول على التوالي والنظام والعلم ليخرج على الاحكام ثم ان هذا

الكلام

الكلام متوسخة عيبك والمجيب لك في جميع سعيك فان وقوع العالم لو كان بالقدرة
والقدرة ازلية ينبغي على زعمك ان يكون العالم ازليا لكون ما يتعلق وقوعه
به ازليا فتقع في جميع ما عبت به خصمك وكلامك الثاني ان قدرة الباري
اذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والايجاد ولا يجوز
اثبات صفة لا فائدة فيها باطل ايضا لان المعدوم لا يوجد بالقدرة على الايجاد
بدون الايجاد فان العالم في حال عدمه كان مقدورا الايجاد ولا وجود لما ان
الايجاد لم يكن ليوجد في المحال بل ليوجد عند ما علم الله تعالى وجوده واراد
وجوده فلم تقع بها الغنية عن الايجاد والخلق ثم هذا عليك فان الوقوع
لما كان بالقدرة وقعت الغنية عن الخلق والايجاد فلماذا تجعله خالقا
موجدا او تجعل العالم مخلوقا موجدا واي فائدة في ذلك واي معنى تحت
لفظة الخلق والايجاد والمخلوق والموجد وفيه ايضا ما مر من وجوب
قدم الموجودات لما كان وجودها متعلقا بالقدرة وعنده قدم ما يتعلق
به وجود العالم يوجب قدم العالم ثم نقول له لما كان الوجود متعلقا
بالقدرة لا غير فاي فائدة في خطاب كن ولاي معنى قال صاحبكم
الاشعري بل جميع اصحابكم ان الله تعالى خلق المخلوقات بخطاب كن فاي
عذر لك في ذلك فهو عذري في الخلق والايجاد ثم ينبغي على قود كلامكم
ان يكون خطاب كن قدرة فيكون له تعالى قدرتان وما قال ان الخلق لو
كان غير المخلوق اما ان يكون قائما بمحل او لا في محل او بذات الباري ولو
كان قديما بذات الباري لا يخلو اما ان يكون محدثا او ازليا والاقسام
كلها باطلة عندنا على ما تبين الا ما قال انه قائم بذات الباري وانه ازلي
وما قال في ابطاله ان الاختراع ان حصل به فهو في معنى القدرة هذيان
ظاهر كيف يقال يحصل الاختراع بالخلق القائم بذات الله تعالى والاختراع
هو الخلق على ما بينا ان الخلق والاختراع والايجاد والتكوين نظاير وهي
من اسماء المترادفة بل كان ينبغي ان يقول ان حصل به الوجود فهو في معنى
القدرة وقد بينا ان هذا فاسد لان الوجود يكون بالايجاد لا بالقدرة

وما قال بعد نزاعه عن افساد هذه الاقسام بزعمه ان ببطلان هذه
الاقسام ظهر ان الخلق ليس معنى زايدا على المخلوق قلنا وما انقسم
الى اقسام وظهر بطلان الاقسام سوى واحد منها انما يتعين ذلك ان لو
كان في حد الامكان فاما اذا كان هو يساوي غيره في الامتناع فلم قلت
انه يتعين واي فرق بينك وبين غيرك من الخصوم ان لو قال لما ظهر
بطلان الاقسام كلها تعين ان التكوين معنى وراء المكون وهو قايم لا في
مكان كما قاله جماعة منكم او قال هو حادث قايم بذات البارى كما قالت
الكرامية وذلك كله باطل فكذا قولك باطل ودليل امتناع كون التكوين
راجعا الى المكون قد مرت على الاستقصاء ثم نقول لم يتم لك دليل بطلان
كون التكوين ازليا قايما بذات البارى لما مر من الجواب عن شبهاتك
ونبين ان شاء الله تعالى اذا انتهينا الى اثبات قدم التكوين وبالله التوفيق
هذا كله ابطال كلام هو الذي جعل قولنا نظير قول ابرقلس حكيت شبهة
بلفظه ثم رددت ذلك كله على ما هو لئلا يظن عند حكايتي ذلك بغير
عبارته اني تصرفت في بيان كلامه لتعمد ابطال ذلك والله يحق الحق
ويبطل الباطل واما ما قال غيره من الاشعرية ان الكفر فعل العبد
وهو مفعوله فدل ذلك على جواز كون الفعل مفعولا والجواب عنه
ان هذا غير مسلم بل الكفر فعله لا مفعوله وهو مفعول الله تعالى وما
ادعى من الاتفاق ان ما ليس بمفعول للعبد ليس بفعل له باطل وخصومه
لا يوافقونه في ذلك وقد اقمنا الدلالة على وجوب كون الفعل غير المفعول
والله الموفق وان اذا ثبت ان التكوين غير المكون فبعد ذلك نصرف
العناية الى اثبات قدم التكوين وقد كفانا في ذلك بجميع دون الهلال
على ما بينا في اول المسيلة وشبهتهم ما مر انها مقالة محدثة على ما قررنا
والثاني ان القول بتقدم التكوين يوجب القول بعدم المكونات فنقول
وبالله التوفيق اذا ثبت ان التكوين غير المكون بما ذكرنا من الدلايل
فنقول بعد ذلك انه لا يخلو اما ان كان ازليا كما قلنا واما ان كان

ايضاح

محدثا

محدثا ولا وجه لكونه محدثا لانه ينقسم الى اقسام ثلاثة ثم ينقسم كل
قسم الى قسمين وكلها ممتنعة فيكون القول به ممتنعا اذ لا بد عند القول
بحدوثه من اثباته على احد هذه الاقسام الثلاثة ثم على احد القسمين
فيكون ذلك اثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل وبيان تلك الاقسام
الاولية انه اما ان حدث في محل سوى ذات الله تعالى او حدث لا في محل
او حدث في ذات الله تعالى وكل قسم ينقسم الى قسمين اما ان حدث
بنفسه او باحداث الله تعالى ولا وجه للقول بان حدث باحداث الله
تعالى لان الكلام في التكوين الثاني كهو في الاول فيودي الى ان احداث
التكوين الثاني بتكوين ثالث والثالث برابع الى ما لا يتناهى كما هو
مذهب معمر وهو باطل اذ القول بتعلق حدوث العالم بما لا يتناهى من
الاسباب يمنع من حدوثه ووجوده وهو موجود بالحس محدث بالدليل
الضروري فكان ذلك دليلا على بطلان هذه المقالة وهو مثل قول
الدهرية لا حادث الا وقبله حادث وقد بينا فساد ذلك وفي القول
بصحة هذا القول بقدم العالم والقول بقدمه يوجب بطلان التكوين
فاذا هذا القول يوجب صحته بطلانه ولا وجه الى القول بحدوثه
لا باحداث احد لانه لو جاز هذا في التكوين لجاز في كل العالم وقد مر ابطال
ذلك في مسيلة اثبات الصانع وليس بمستقيم قول الكرامية انه يحدث
بالقدرة اذ من مذهبهم ان التكوين يحدث في ذات الله تعالى بقدرته
لا باحداث وتكوين ثم يحدث جميع العالم بتكوين الله تعالى القايم بذاته
لان هذا فاسد من وجوه احدها انه لو كان بالقدرة لكانت القدرة
تكوينا اذ التكوين لشيء الا ما يتكون به المكون وكذا الايجاد ليس الا
ما يوجد به الحادث فاذا كان هذا في الحقيقة قولا بتقدم الايجاد
لان القدرة عندهم ازلية ولان حدوث الفعل لو جاز بمجرد القدرة
من غير الايجاد والتكوين لجاز ذلك في جميع العالم فيكون العالم حادثا
غير محدث موجودا بالقدرة فيبطل القول بوجود التكوين فيبطل القول

بحدوثه بالقدرة فكان هذا ايضا قولا يوجب صحته بطلانه وما كان
هكذا سبيله من الاقاويل فهو باطل ولان عندهم حدوث التكوين بالقدرة
وحدوث جميع العالم بالتكوين فيسمون التكوين حادثا لا محدثا لانه ما حدث
بالاحداث ليكون محدثا ويسمون العالم محدثا لان حدوثه كان باحداثه
ويقولون المحدث ما وقع عليه الاحداث فاما حادث لم يقع عليه الاحداث
فهو ليس بمحدث وكذا يسمون كلام الله تعالى حادثا لا محدثا مخلوقا
فكان التكوين مقدورا لله تعالى لا غير وهو حادث في ذاته والعالم
ليس بمقدور لله تعالى فلم يكن لله تعالى قدرة الا على ما في ذاته فاما على
ما وراء ذلك فلا قدرة له عليه وهذا فاسد من وجوه لما فيه من ازالة
قدرة الله تعالى عن العالم والاقتصار بقدرته على ما في ذاته والقول
به مما يوجب منازعة العقلاء اجمع الى اكفارهم ولان القول به انكار
لقوله تعالى وهو على كل شيء قدير وعندهم لا يقدر على شيء الا على ما يحدث
في ذاته ولا من اجزاء العالم ما هو مقدور لغير الله تعالى وهو افعال
الحيوانات اجمع فلو لم يكن مقدورة له مع جواز كونها مقدورة لغيره
للزمه العجز اذ زوال القدرة عما هو في نفسه مقدور لن يكون الا عن
عجز وقد بينا ذلك فيما تقدم وصار كل ما دب ودرج مما له فعل اختياري
قادرا على ما قصرت عنه قدرة الله تعالى وبطلان هذا لا يخفى فاذا
بطل هذان القسمان فكل قسم من الاقسام الثلاثة ينقسم الى احد هذين
القسمين بطل الاقسام كلها ثم نقول كل قسم من ذلك فاسد في نفسه
ايضا اما حدوثه لا في محل ففاسد من وجهين احدهما ان التكوين الحادث
عرض ووجود العرض قائما بنفسه محال كما في سائر الاعراض كالسواد
والحركة والسكون وغير ذلك من الاعراض وليس يستقيم قول صاحب
هذه المقالة وهو ابن الراوندي ان التكوين ليس بعرض لان العرض
ما يعرض الجوهر فيوجد فيه وهذا لا يعرض الجوهر بل يوجد لا في محل
والعرض هو الذي يستحيل قيامه بنفسه لما ليس بعرض لانا نقول جوزتم

السواد

السواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك لا في محل ولا تسميها
اعراضا لانها لم تعرض الجوهر فان جوز ذلك خرج عن المعقول والتحق
باهل العناد وان لم يجوز بطل شبهته ثم نقول ان استحالة قيام هذه
الاعراض بانفسها ما كانت لانها اعراض تعرض الجوهر بل لاعتراضها الجوهر
او وجودها فيه لا غير كان لاستحالة قيامها بذواتها فكانت مفتقرة الى
محل في انفسها لما انها صفات تتجلى بها محالها وتتعين بقيامها بها عما
لا قيام لها به فلا يتصور وجودها الا على هذا السبيل والله الموفق
والوجه الثاني ان التكوين لو كان قائما لا في محل لم يكن لله تعالى به
اختصاص فلم يكن هو به مكونا كما لا تكون الذات في الشاهد اسود بسواد
لم يقم به فلم يكن الله تعالى خالق العالم فلم يكن العالم دالا عليه فالقول بهذا
تعطيله ونفيه ولو جاز ان يوصف الله تعالى به وان لم يقم التكوين به لجاز
ان يوصف به غير الله تعالى وان لم يكن للتكوين اختصاص به فيكون لو حدث
اليوم جسم لكان كل واحد من الناس مكونا له خالقا موجدا محدثا ولكون
الله تعالى بكونه خالقا له اولى من كل من الناس وفساد هذا لا يخفى
ولو وجد سواد لا في محل لكان كل الاجسام اسود به والقول بهذا كله
خروج عن قضايا العقول فبطل هذا القسم واما حدوثه في محل اخر
سوى ذات القديم جل وعلا فمحال فاسد ايضا لوجوه احدها ما مر
ان التكوين حدث بتكوين ام لا بتكوين الى اخر ما بينا والثاني ان التكوين
لو كان قائما بمحل لكان المكون للعالم من قام به التكوين لا الله تعالى كما
في جميع الصفات التي مر ذكرها ان الموصوف بها محالها لا غيرها وقد
قررنا ذلك غير مرة والثالث ان ذلك المحل الذي قام به التكوين
اما ان يكون قديما واما ان يكون محدثا فان كان قديما اما ان كان موصوفا
بصفات الكمال واما ان لم يكن موصوفا بها فان لم يكن موصوفا بها فلا يكون
قديما اذ التعري عن صفات الكمال يوجب الاتصاف باضدادها وهي كلها
نقائص وذلك من امارات الحدث ولو كان موصوفا بصفات الكمال

والتكوين قايم به فهو الخالق للعالم المكون له لا ذلك الغير وكان من هذا ا
ما ذهبنا اليه وابيتم انتم من اثبات صانع قديم للعالم لو كان التكوين صفة
له قايمة به وبطل جميع سعيكم فبعد ذلك القول باثبات قديم اخر لا تكوين
له باطل اذ القول بالقديمين القايمين بالذات محال على ما مر وكذا اجعل
من له صفات الكمال وهو موصوف بالتكوين غير صانع للعالم وجعل من
لا تكوين له صانعا له قلب المعقول فيكون باطلا وبالله التوفيق ن وان
كان ذلك المحل حادثا اما ان حدث بتكوين واما ان حدث لا بتكوين فان
حدث لا بتكوين فاما ان حدث لا بمعنى من قبل الباري واما ان حدث بالقدرة
ولا وجه الى القول بحدوثه لا بمعنى من قبل الباري لانه لو جاز ذلك
فيه لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل الصانع ولا وجه للقول بحدوثه بالقدرة
لا بتكوين لما مر انه لو جاز هذا فيه لجاز في جميع العالم فبطل التكوين اصلا
ويكون العالم مقدورا لله تعالى لا مخلوقه فيكون الله تعالى قادرا على العالم
لا خالقا له والقول به كفر لما ان القدرة لا تقتضي الوجود بدون الفعل
فيكون فيه ايضا تعطيل الصانع ولان وجوده لو كان بالقدرة لكانت
القدرة ايجادا وهي ازلية فكان الايجاد ازليا ولو حدث بتكوين اما
ان حدث بتكوين سابق عليه كما هو المحكي عن بشر بن المعتمر واما ان حدث
بتكوين مقارن له كما هو المحكي عن ابي الهذيل فان حدث بتكوين سابق عليه
فاذا لا قيام للتكوين به قبل وجوده اذ قيام تكوين موجود بمكون لم يوجد
بعد محال وقد ابطلنا قيام التكوين بنفسه ولانه لما جاز وجود التكوين
ولا مكون بعده زمانا واحدا جاز ازمنة كثيرة اذ لا فرق بين التقدم بزمان
والتقدم بازمنة في ان وجوده ولا مكون جايز واذا كان كذلك بطل
ادعاوهم ان وجود التكوين يقتضي وجود المكون لا محالة ولا يجوز تاخره
عليه ونبين ذلك باتم من هذا في مسئلة الاستطاعة ان شا الله تعالى
ولو كان التكوين مقارنا له فلم تكن على اصلهم اضافة وجود المكون الى
التكوين اولى من اضافة وجود التكوين الى المكون كما يشنعون علينا

في

في مسئلة الاستطاعة مع الفعل فاما ان يترك ابو الهذيل ذلك التشنيع
وينقاد للحق واما ان يترك هذا القول والا فهو متناقض ونقول له
ايضا لما كان التكوين قايما بالمكون اذ هو المكون لنفسه لما مر ان الموصوف
بالصفة من قام به لا من لم يقم به فيكون العالم على هذا خالقا لنفسه
وفيه امران احدهما تعطيل الصانع وهو كفر والثاني ايجاد الشي نفسه وهو
محال على ما مر في اثبات الصانع والله الموفق ن واما حدوث التكوين
في ذات الباري كما يذهب اليه الكرامية فمحال ولا بد من بيان مذهبهم
في هذا ليظهر عند الوقوف على فحش جهالتهم بطلان مقالتهم قبل الاشتغال
بابطال مذهبهم وادحاض شبهتهم فنقول وبالله التوفيق ان مذهبهم
ان كل ما يريد الله تعالى احداثه في العالم يحدث في ذاته احداثه وتكوينه
ويحدث ايضا ارادة حدوثه فيريده بارادة حادثة ويتكلم بكلام حادث
في ذاته من جنس الحروف فيحدث بقوله كن كاف ونون ويرزق برزق
حادث ويزعمون ان الحوادث التي تحدث في ذاته اضعاف المحدثات
من الاجسام والاعراض اذ لا حدوث لشي من اجزاء العالم الا بقوله له
كن وارادته لحدوثه وهما حادثان في ذاته ولا ينعدم شي من اجزاء
العالم الا بقوله افن او كن معدوما وارادته لعدمه وهما حادثان
في ذاته فكانت الحوادث في ذاته اضعاف محدثات العالم وكذا قالوا
بحدوث مماسته في ذاته عند مماسته لما يماس من الاجسام وكذا عند
رؤيته شيئا او سماعه صوتا يحدث فيه تسمع وتبصر بعدد المبصرات
والمرئيات ويسمونه سميعا في الازل لا بسمع قايم بذاته بل بسميعيته
يعنون به قدرته على السمع وكذا يسمونه بصيرا ببصيريته لا ببصر
ثم تبصره وتسمعه محدثان وكذا كان في الازل متكلما قايلا لا بقوله
وكلامه بل بقايليته ومتكلميته وهما قدرته على القول والكلام فاما
الكلام فهو محدث عند تكلمه وكذا كان في الازل خالقا بخالقيته ورازقا
برازقيته وهما القدرة على الرزق والخلق فاما الخلق والرزق

فالمكون ثم

فيما يحدثان في ذاته هذا هو مذهب جمهورهم وهم لا يقولون انه عالم
بعلمه وقادر بقدرته وحي بحياته ولا يقولون هو عالم بعالميته وقادر
بقادريته وحي بحييته لما ان العالمية والقادرية والحيية قدرة على
العلم والقدرة والحياة وهذه الصفات لا تدخل تحت القدرة فلا تتصور
عالمية ولا قادرية ولا حيية ومنهم من قال ان الخالقية معنى مخصوص
به يكون الخالق خالقا وهي غير القدرة يقولون انه عالم بعالميته وقادر
بقادريته وحي بحييته وهذه المعاني غير العلم والقدرة والحياة فيجعلونه
عالما قادرا حيا بما ليس بعلم ولا قدرة ولا حياة ولا يجعلونه عالما قادرا
حيا بالعلم والقدرة والحياة وهذا غاية الغباوة والضلالة ثم بينهم
اختلاف في جواز عدم ما حدث في ذاته من المعاني منهم من جوز ذلك وهذا
هو القول بالتغير ومنهم من لم يجوز ذلك وهو القول باستحالة العدم على
الحوادث وكلا القولين باطل وللمتكلمين كلام كثير عليهم في ابطال
كونه خالقا بالخالقية ومريدا بالمريدية وغير ذلك اعرضنا عن ذلك
مخافة التطويل واشتغلنا بابطال كون التكوين حادثا في ذاته وكونه
محلا للحوادث فنقول وبالله التوفيق انا قد بينا قبل هذا انما ان
كان متعريا عن الحوادث فيستحيل اعتوار الحوادث عليه لانه ان كان متعريا
عن الحوادث فيستحيل بطلان التعري والذات باق ويستحيل حدوث
الحوادث مع وجود التعري لما في الاتصاف بالتعري عن الحوادث
والقيام الحوادث به من المضادة ولو كان متعريا لمعنى ان لم ينعدم ذلك
المعنى فيه اجتماع الوصفين ايضا وان انعدم علم انه لم يكن قديما لاستحالة
العدم عليه واذا لم يكن قديما والذات لا يخلو عنه وعن هذه الحوادث
فلم يخل عن جنس الحوادث وهذا امارة الحدث وبهذا عرفنا حدث
العالم وبطلان قول اصحاب الهيولى ولو جاز هذا في الصانع مع قدمه
لجاز في الهيولى وفي جميع اجسام العالم والقول بقدم العالم باطل فما كان
يوجبه او يساويه في دليل البطلان كان باطلا تحقيقه ان المعنى الحادث

في ذاته اما ان يكون جائز العدم او يكون ممتنع العدم فان كان جائز العدم
ادى ذلك الى القول بتعاقب الحوادث عليه وهو من امارات الحدث
وان كان ممتنع العدم فهو ازلي لانه اذا كان ممتنع العدم كان واجب
الوجود وما كان واجب الوجود فهو ازلي على ما مر قبل هذا وفيه صحة
قولنا ومناقضة قوله حيث جعل واجب الوجود حادثا ولان استحالة
قبوله الحادث في الازل اما ان كان لذاته وذاته موجود واما ان
كان لمعنى والعدم على ذلك المعنى ممتنع فاستحال الآن ايضا قبوله للحوادث
والله الموفق ن وظهر بهذا ابطال حدوث التكوين في ذاته تعالى وجا
من هذا ان الاقسام التي ينقسم اليها التكوين لو كان حادثا كلها
ممتنعة فامتنع القول بحدوثه لما مر ان في اثبات حدوثه اثبات
امر ممتنع واثبات الممتنع محال واذا ابطلت هذه الوجوه تعين القول
بقدمه فان قيل انما يتعين بعض الوجوه عند ثبوت امتناع ما وراه ان لو
ثبت ان هذا الوجه ممكن فاما عند ثبوت امتناعه فلا يتعين لمساواته ساير
الوجوه الممتنعة اياه فلم قلتم ان القول بقدم التكوين ممكن وليس
بممتنع بل هو ممتنع لما مر انه قول مستحدث لا قايل به في السلف ولان
الخلق لو كان صفة ازلية لصح ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال
علم وقدر ولانه لو كان في الازل موجودا لكان العالم مكونا مخلوقا لان سبيل
الخلق ان يتعلق بالمخلوق وسبيل التكوين ان يتعلق بالمكون كما ان العلم
لما كان يتعلق بالمعلوم وكذا القدرة بالمقدور وكما كانا ازليين صح المعلوم
والمقدور في الازل ولو كان العالم مكونا مخلوقا في الازل لثبت
القول بقدم العالم لان المكون المخلوق لن يكون الا الموجود فاما المعدوم
فلا يكون مكونا ولا مخلوقا بخلاف المقدور والمعلوم فان المعدوم يوصف
بذلك فعلى هذا كان القول بقدم التكوين قولا بقدم العالم الذي
ثبت حدوثه بالدلايل العقلية ولان القول بوجود التكوين ولا
مكون اثبات العجز وهو محال على الله تعالى فيجاب عن هذا الكلام

بان يقال بعض الامر كما ذكرتم ان تقبل وجه من الوجوه لا يمكن عند امتناع
غيره من الوجوه الا بعد اثبات امكانه وانصفتم حيث طالبتمونا باثبات
الامكان ونحن لا نرضى بذلك بل نزيد عليه ونقول ان القول بقدمه واجب
وذلك لان الله تعالى تمدح بقوله هو الله الخالق البارئ المصور كما تمدح
بقوله هو الله لا اله الا هو الملك القدوس السلام المومن المهيمن العزيز
الجبار المتكبر ثم ان ما به التمدح يوجب نقصا اذ لا شك ان الذات
عند استحقاق المدح يكون اكمل منه عند انعدام استحقاقه والنقص من
امارات الحدث ولهذا لا يجوز عليه شي من صفات النقص اذ النقص من
حيث الذات كما هو دليل الحدث فكذا النقص من حيث الصفات اذ
ذات ما لا يقتضي نقصه من حيث الذات لا يقتضي نقصه من حيث
الصفات وكما ان نقصيته من حيث الذات تثبت باثبات غيره فيه
ليدل على كونه تحت القدرة قدرة الغير وتستدل بنقصه على كمال من هو
قادر عليه فكذا في النقص الثابت من حيث الصفات ممن لم يجعله خالقا
بارئا مصورا في الازل فقد زعم ان الله تعالى في الازل كان انقص منه
الآن والنقص من امارات الحدث فاذا اثبت في القدم دليل حدث الله
تعالى جل ربنا عن ذلك وتعالى فكان الله تعالى على زعم هذا القائل في
الازل محدثا وكون الازلي محدثا محال وكون ذات واحد محدثا قديما
ممتنع ولانه لو صار خالقا بخلق حادث لصار بوجود المخلوقات ممدوحا
فحصل له التمدح بغيره لا بنفسه فكان محتاجا الى وجود ذلك الغير ليدفع
به نقصه اذ الحاجة ليست الا نقص يرتفع بالمطلوب وبحصوله ولانه
لو كان كذلك لصار بفعله جالبا الى نفسه نفعا مكتسبا ما يستفيد به مدحا
ورفعة وكمال درجة وجلال قدر وهذا كله من امارات الحاجة ودلايل
النقص وسمات الحدث وكل محدث مخلوق لا خالق فاذا كان الخالق عندهم
مخلوقا ولانه تعالى لو لم يكن خالقا ثم صار خالقا وقد مر ان استحقاق
الوصف اما ان يكون بصفة قايمة بالذات او بصفة راجعة الى

الذات

الذات وصفة الخلق ليست براجعة الى ذاته بل هي زايدة على ذاته بالاجماع
فلو لم تكن قايمة بالذات لم يكن مستحقا اسم الخالق بها على ما بينا ثم
اذا صار خالقا لصار لقيامه به فيصير متغيرا عند صيرورته خالقا
اذ الذات بحدوث صفة فيه لم يكن نابعة بتغير عما كان عليه والتغير
من امارات الحدث فاذا يصير مخلوقا عند صيرورته خالقا وصار
من يعبد الخالق عابد المخلوق وهذا كله محال والذي يحققه ان
من يجوز عليه الفعل لا ينتفي عنه الفعل الا عن عجز فاما بدون العجز
فلا بد من ان يكون فاعلا فعلا تاما وان شاهد دليل الغايب فلو كان الفعل
عن الباري جل وعلا منتفيا في الازل للزم عجزه في الازل وهو محال
فدلت هذه الدلايل ان كون التكوين قايما بذات الباري في الازل
كان واجب الوجود ثم في الدلايل الاستقرائية اذا امتنعت الاقسام
كلها وتعين قسم للامكان تعين للثبوت ولو استوت الاقسام في
الامكان وتعين قسم للوجوب كان هو المتعين للثبوت لرجحانه على
غيره من الاقسام فاذا امتنعت الاقسام كلها فيما نحن فيه تعين
القسم الباقي للوجوب كان هو الثابت ضرورة ثم نقول لهم لو لم يكن
ما ذكرنا من وجوب وجود التكوين قايما بذات الباري في الازل كان
ثبوت الامكان كافيا لبقيته بالثبوت ودليل الامكان دفع ما ذكرتم
من الشبه وهي كلها مندفعة فاسدة ولا بد من ان نشتغل ببيان بطلانها
في انفسها لنقول وبالله التوفيق ان اما مانعوا ان هذا قول حادث
لا اصل له في السلف ولا قايل به من الايمة فنقول باطل صدر عن الجهل
بمذاهب السلف وذلك ان ابا جعفر الطحاوي رحمه الله وهو ممن
لا يخفى درجته وعلو رتبته في معرفته اقاويل سلف الامة على العموم
ومعرفة اقاويل اصحاب ابي حنيفة على الخصوص في كتابه المسمى
بالعقايد الذي افتتحه فقال هذا ذكر مذهب فقهاء الملة ابي حنيفة
النعمان بن ثابت وابي يوسف يعقوب بن ابراهيم وابي عبد الله محمد بن

قال

الحسين الشيباني رحمه الله شرع في بيان اقاويلهم الى ان قال
وما زال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيا لم يكن قبلهم من
صفته ثم قال له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق
واراد بقوله قبل خلقه اي قبل مخلوقاته الا يرى انه قال ولم يزدد
بكونهم شيا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة الخلق لم يقل ولم
يزدد وفي هذا ايضا اشارة الى الدليل في المسئلة وهو ما بينا انه
لا يجوز ان يستفيد بالمخلوقين صفة مدح وان قولا كان ابو حنيفة وكبار
اصحابه قايلين به مع تبحرهم في انواع العلوم وتقدم زمانهم لحقيق ان
لا ينسب الى الحدوث بعد الاربع مائة من سني الهجرة وحاله من
ينسبه الى ذلك ظاهرة ثم ان ايمة اصحاب ابي حنيفة رحمه الله السالكين
طريقته في الاصول والفروع الناكبين عن الاعتزال في جميع ديار
ما وراء النهر وخراسان من مرو وبلخ وغيرهما كلهم في قديم الزمان
كانوا على هذا المذهب وايمتنا بسمرقند الجامعون بين علم الاصول
والفروع الذابون عن حريم الدين المناضلون عنه الذين طهرهم الله
تعالى بسبب غزارة علومهم وتبحرهم في علم الكلام وصلابتهم في الدين
وتشددهم على اهل البدع والضلال هذه الديار عن اوضار اهل
الزيغ والبدع عامة كانوا على هذا الراي من لدن ايام الشيخ ابي
بكر احمد بن اسحاق بن صبيح الجوزجاني رحمه الله صاحب ابي سليمان
الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن رحمه الله وكان في انواع العلوم على الخصوص
والعموم في الذروة العالية والرتبة السامية ومن راى تصانيفه
ككتاب الفرق والتمييز وكتاب التوبة وغيرهما يعرف جلالة
قدره الى زماننا هذا ومن كان صاحب تلميذ محمد بن الحسن كيف يكون
ناشيا بعد الاربع مائة ثم تلميذه الشيخ ابو نصر احمد بن العباس بن الحسين
ابن جبلة بن غالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن
عبادة الانصاري سيد الخزرج كان على هذا الراي وهو الذي استشهد

سني

اما مشايخنا العظام او صنعه رضي الله عنهم
واصحابه عامة ديارهم عن
الاعتزال ونزهتهم عن مذاهب
اهل البدع والضلال
م

في ديار الترك في ايام نصر بن احمد الكبير اذ كان يداوم على جهاد اعداء
الله تعالى الكفرة وكان من اشجع اهل زمانه واربطهم جاشا واشدهم
شكيمة وكان في العلم بحرا لا يدرك قعره اماما في الفروع والاصول
لا يدانيه غيره ومن نظر في كتابه المصنف في مسئلة الصفات وما اتى
به فيه من الدلايل على صحة قول اهل الحق وبطلان قول المعتزلة والنجار
يعرف تبحره في ذلك وحكي عن الشيخ ابي القاسم الحكيم السمرقندي
رحمه الله انه قال ما اتى الفقيه ابا نصر العياضي احد من اهل البدع
والاهواء او اولي الجدل والمرائي الدين باية من القرآن ان يحتج بها
عليه لمذهبه الا تلقاه مبتديها بما يليه ويقطعه وحكي ان رياسة
العلماء والدرس كانا اليه وهو ابن اثني عشرين سنة وحكي انه لما استشهد
خلف اربعين رجلا من اصحابه كانوا من اقران الشيخ ابي منصور
الماتريدي رحمه الله والشيخ الحكيم ثم ابناه الامامان ابو احمد وابو
بكر وهما ممن لا يبلغ الوصف وان اطنب فيه غاية فضلهما وكنه قدرهما
وقد قال الشيخ ابو حفص العجلي البخاري كان فقيه الشيخ ابي حفص الكبير
وهو كان صدر فقهاء ما وراء النهر وخراسان الدليل على صحة مذهب
ابي حنيفة رحمه الله ان ابا احمد العياضي يعتقد مذهبه وهو ما كان
ليعتقد مذهبا باطلا وروي عن الشيخ ابي القاسم الحكيم رحمه الله انه
قال ما خرجت خراسان ولا ما وراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه
ابي احمد العياضي رحمه الله علما وفهما ولسانا ويدا وبيانا ونزاهة
وعفة وتقى فقيل له يرحمك الله ومن كان يضاهيه قبل هذه المائة
السنة فجعل يذكر طبقات العلماء والفقهاء والبلغاء والفصحاء الى
يومه فلم يجد في كافتهم من يقرن به فيماثله او يقاس به فيعادله وكذا
اخوه ابو بكر كان يدانيه في انواع العلوم واسباب الشرف والفضل
وهو الذي اوصى اهل سمرقند عند انقضاء اجله ان يتمسكوا بمذهب
السنة والجماعة ويجانبوا الاهواء والبدع خصوصا الاعتزال

ابا القاسم م

الانصاري

وجمع المسائل العشر التي هي اصول المسائل الخلافية بيننا وبين المعتزلة
وهي المعروفة بالمسائل العشر العياضية وقيل هذه الطبقة كان القاضي
ابو عبد الله محمد بن اسلم بن مسلمة بن عبد الله بن المغيرة بن عمرو بن عوف
ابن حاضر الازدي على هذا الراي وكان على قضاء سمرقند في ايام نصر بن
احمد الكبير وهو الامير نصر بن احمد بن اسد بن سامان ثم انه توفي في يوم
الاثنين لثمان عشرة مضت من شهر ربيع الاخر من شهور سنة ثمان وستين
ومايتين وصير الامير نصر بن احمد ابنه اسماعيل على المظالم مكان ابيه يوم
الاربعا بعد وفاة ابيه بعشرة ايام ومن هذه الطبقة بسمرقند ابو بكر
محمد بن اليمان السمرقندي صاحب كتاب معالم الدين وكتاب الاعتصام
وغيرهما من الكتاب في الكلام وله كتاب في الرد على الكرامية من رآه
عرف تبحره في الكلام وجلالة قدره في العلم باصول الدين وظني انه اول
من رد مذاهب الكرامية اذ كانت نبغت في زمانه وبعده هو الا الفقيه
ابو سلمة محمد بن محمد صاحب كتاب جمل اصول الدين وكان تخرج على الفقيه
ابي احمد العياضي واخذ منه الفقه والكلام والشيخ ابو الحسن الرستغفني
صاحب كتاب ارشاد المهتدين وغيره من الكتب في الكلام وكتاب
الزوايد والفوايد في اصناف العلوم ولو لم يكن فيهم الا الامام ابو
منصور الماتريدي الذي غاص في بحور العلوم فاستخرج دررها واتى
بحجج الدين ودرر بفصاحته وغزارة علومه وجودة قريحته عن دهاء حتى امر
الشيخ ابو القاسم الحكيم ان يكتب على قبره حين توفي رحمه الله هذا قبر من
حاز العلوم بانفاسه واستنفد الوسع في نشره واقتباسه فحمدت في
الدين اثاره واجتني من عمره ثماره رحمه الله وهو الذي تخرج عليه الفقيه
ابو احمد العياضي في انواع العلوم والشيخ ابو الحسن الرستغفني رحمة الله
عليهما وغيرهما من العلماء المتبحرين في العلوم الملية لكان كافيا وعن
ثلب راي هو عليه لذوي العقول والدين زاجرا ومن راى تصانيفه ككتاب
التوحيد وكتاب جمع المقالات وكتاب رد اوايل الادلة للكعبي ورد

وكتاب

وكتاب رد تهذيب الجدل للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة ورد
كتاب الكعبي في وعيد الفساق ورد الاصول الخمسة لابي عمرو الباهلي
ورد كتاب الامامة لبعض الروافض وكتابيه في الرد على القرامطة
يرد في احدهما اصول مذاهبهم وفي الاخر فروعها وكتابيه في اصول
الفقه احدهما المسمى بماخذ الشرايع والاخر المسمى بالجدل الى غير
ذلك من الكتب ووقف على بعض ما فيها من الدقايق وغرايب المعاني
وافادة الدلايل عن مكامنها واستنباطها عن مظانها ومعادنها
واطلع على ما راعي من شرايط الالزام والالتزام وحافظ من اداب
المجادلة الموضوعة لفسخ عقايد المفترين بافنا بهم وقرن بكل مسئلة
من البرهان الموضوع لافادة ثلج الصدر وبرد اليقين ليعرف انه
المخصوص بكرامات ومواهب من الله تعالى المويد بموارد التوفيق
ولطايف الارشاد والتسديد من الغني الحميد وان ما اجتمع عنده
وحده من انواع العلوم الجليلة والحكمية لن يجتمع في العادات
الجارية في كثير من المبرزين المحصلين ولهذا كان استاده الشيخ ابو
نصر العياضي رحمه الله لا يتكلم في مجالسه ما لم يحضر الشيخ ابو منصور
وكان كلما راه من بعيد نظر اليه نظر المتعجب قال وربك يخلق ما يشاء
ويختار وكتابه المصنف في تاويلات القران كتاب لا يوازيه فيه
كتاب بل لا يدانيه شي من تصانيف من سبقه في ذلك الفن وما احسن
ما قال بعض بلغا الكتاب في وصفه رحمه الله في كتاب يقال كان
من كبرا الايمة واوتاد الملة وكتابه في تفسير القران فرع المشكل
اكمامه وقشع عن المتشبه غمامه واثار بابلغ الوصف واتقن الرصف
احكامه وحلاله وحرامه لقاه الله تحيته وسلامه وممن كان على هذا الذهب
الشيخ الحكيم ابو القاسم رحمه الله وهو ممن ارتضاه الامة باسرها واطبقت
الالسنة على الثنا عليه واتفقت الافيدة على التعظيم والاجلال له
وقد كان جمع الى ما كان يتحرى فيه من الكلام والفقه ومعرفة تاويل القران

علوم المعرفة والمعاملة وبلغ في ذلك مبلغا سارت بذكره الركبان قربا
وبعدا وغورا ونجدا وآثاره في الدين مشهورة ومشاهده معروفة
مذكورة ومساعيه عند اولي العقل والدين مشكورة ولو استقصيت
في ذكر من كان على هذا المذهب من ائمة بخارا وجميع ديار ما وراء النهر
الى اقصى ثغور الترك وائمة مرو وبلخ واثبت عن جلالة اقدارهم
وتبحرهم في اصناف العلوم لطال الكتاب وقصرت عن بلوغ المراد
والاكثر ممن ذكرت من قرنا هؤلاء كانوا ماتوا قبل ثلاثمائة وكثير منهم ماتوا
فيما بين ثلاثمائة الى ثلاثمائة وثلاثين وثلاثمائة واربعين ووفاة
الاشعري كان في سنة اربع وعشرين وثلاثمائة وتوفي الشيخ ابو منصور
رحمه الله بعد وفاة الاشعري بقليل والشيخ ابو القاسم الحكيم فيما اظنه
مات سنة خمسين وثلاثين فهؤلاء كانوا من طبقة الاشعري ومن تقدم من
استاديهم واستادي استاديهم ماتوا قبله بزمان طويل فكيف يرد هذا
القول بحدوث العهد ويقبل ما تفرد به الاشعري من الاقاويل لحقد ا
العيب لولا التعنت هذا مع ان اكثر رجال الصوفية الذين كانت بحور
علومهم زاخرة وكراماتهم فيما بين الخلق ظاهرة كانوا على هذا المذهب
ذكر هذا المذهب عنهم الشيخ العالم ابو بكر بن محمد بن اسحاق البخاري
الكلاباذي فيما حكى من مذهبهم وعقيدتهم في كتابه المسمى بالتعرف
لبيان مذهب التصوف وهو الموثوق به فيما يروي العدل فيما يحكي
ومن عرف سداد طريقته وصفاء عقيدته وعفته ونزاهته وصلابته
في الدين وامانته لعرف انه لا يروي عن احد شيئا الا بعد تثبت
وتيقن واندفاع الشك والريبة ومذهب كانت كالة هذه لحقيق
ان لا ينسب الى حدوث عهد ولا يعزى الى من لاحظ له من العلم ولا
يقرن بمقالة ابرقلس القائلين بقدم العالم مع ان هذا البنى من باب
معمر عن الزهري وعروة عن عائشة رضي الله عنهما انما المعول عليه
ما تمهد من الاصول ورجح من المعقول وقوي من البراهين والحجج وتايد

من

من الدلايل والحجج وقد فرغنا عن بيان ذلك كله على وجه لا يبقى للخصوم
بعد الوقوف عليها الا الانقياد للحق او الاعتراف بسمة العناد والمكابرة
والله ناصر ما ارتضاه ربنا للعباد وان ارغم انف اهل الزيغ والعناد
ثم العجب كل العجب ان قوما يدعون الغزاهة في علم الكلام والتبحر في
معرفة الدلايل يزعمون ان القول بقدم التكوين يؤدي الى القول
بقدم المكونات مع علمهم ان ما تعلق وجوده بسبب من الاسباب
فهو المحدث لا القديم لان القديم هو المستغني في وجوده عن غيره فما
لم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة والمكون
وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما تحقق هذا انا جميعا ندعي على القايلين
بقدم العالم المعطلين ذلك بقدم ما تعلق وجود العالم به من ذات
الباري او صفة من صفاته المناقضة حيث ادعوا قدمه مع وجود ر
تعلقه بغيره وهذا الذي قرن هذا القول بمقالة ابرقلس قالت
في الرد عليه انكرنا قوله لانه قول متناقض في نفسه لانه بقوله العالم
قديم ينفي ان يكون له صانع اثبتنا قدمه وبقولنا انه محدث وانه غير
مستغن في وجوده عن غيره بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه
فاين التناقض واي شيء يوجب القول بالقدم لولا الجهالة والحماقة
ثم يقول الكرامية ان التكوين الحادث في ذات الله تعالى الذي تعلق
حدوثه بالقدرة اقديمة عندكم القدرة ام حادثة فان قالوا حادثة فقد
تركوا مذهبهم ووصفوا الله تعالى في الازل بالعجز وهو من امارات
الحدث فجعلوه في الازل معقودا بسمات الحدث فاذا كان محدثا فقد
اثبتوا حدوث الصانع مع انه قول متناقض اذ القول بالحدوث في
القدم محال ولو كان قديما مع اقتران سمات الحدث به لكان العالم ايضا
قديما وان اقترنت به سمات الحدث مع ان هذا ابطال دليل الحدث
حيث اثبتوا القدم مع دليل الحدوث وان قالوا القدرة ازلية قيل
لهم هل اوجب قدمها قدم ما تعلق وجوده بها فان قالوا نعم فقد اقروا

تعلقه

ينفي ان يكون له صانع وبقوله انه صانع
ينفي ان يكون قديما ونحن نقول
العالم له صانع صح

بقدم التكوين وتركوا مذهبهم وان قالوا لا ابطلوا كلامهم ان قدم
ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم وكذا المعتزلة والنجارية
يقولون العالم مقدور الله تعالى وهو قادر لذاته فان تعلق وجوده
بذاته الذي هو قادر به فقد اقروا بقضية كلامهم بقدم العالم
اذ ذاته قديم وان امتنعوا عن القول بقدمه ابطلوا دليلهم وان
قالوا وجود العالم غير متعلق بذاته ولا صفة لله تعالى يتعلق بها
وجود العالم فاذا وجود العالم لا بالله تعالى وما لا تعلق لوجوده بغيره
فهو قديم فاذا انتم القائلون بقدم العالم وبطلان البين المعتمد ان التكوين
الحادث الذي يتعلق وجود العالم به لما جاز وجوده بلا محدث زمانا
لم لم يجز وجوده بدونه ازمنة وهلا ذلك وجوده زمانا في حال
عدم المكون على انهما ليسا من المتلازمين لا محالة واذا جاز خلو
التكوين الحادث عن ايصال المكون به لم لا يجوز خلو التكوين القديم
عن المكون ثم ننتقل الى الاشعرية فنقول لهم اليس حدوث العالم كان
بخطاب كن اذا اقررتم باجمعكم ان الله تعالى خلق العالم بخطاب كن على
ما سبق ذكره من تقرير مذهبكم في ذلك فان قالوا نعم ولا بد منه قيل
فاذا انتم على زعمكم واقتضاء كلامكم قائلون بقدم العالم حيث اثبتم
تعلقه بما هو قديم في نفسه فان اقروا به كفروا ولحقوا بالدهرية
وان انكروا ابطلوا كلامهم فزعم هذا الذي ذكر قولنا مع قول ابرقلس
حيث اورد هذا الكلام على نفسه وقال ان قوله كن اخبار عن قول
ازلي لله تعالى يحصل به التكوين ولسنا نأبى ان يكون لله تعالى كلام
ازلي بل نوجبه ايجابا لا محالة وانما انكرنا عليكم فعلا ازليا قال
الشيخ الامام ابو المعين رحمه الله طالت مدته وقويت للاسلام عدته
ولست ادري اي كلام هذا وباي طريق ينفصل عما يلزمهم ولولا
الغفلة والحماقة او الوقاحة وقصد التلبيس على الضعفة لما
تكلم بمثل هذا الكلام الذي يقرر كلام خصومه ويهدم جميع قواعده

وذلك

وذلك لان اكثر ما في الباب انه لا يسمى الكلام الازلي تكوينا بل يسمى
المخلوق تكوينا ولكنه اقر ان القول الازلي يحصل به التكوين وهو
عنده المكون فصار المكون المخلوق حاصلا بالقول الازلي ونحن
لا ندعي الا هذا فانا نقول لله تعالى صفة ازلية يحصل بها المخلوقات
وهو قد اعطى هذا المعنى حيث قال التكوين الذي هو المكون عنده
يحصل بكلامه الازلي وقدم كلامه الازلي لم يوجب قدم ما يحصل
به الا انا نسميه تكوينا وفعلا وهو لا يسميه وان حصل به المكون
وسمى التكوين نفس المكون ونفسه لا يحصل بنفسه فامتنع عن تسميته
ما يحصل به التكون والوجود ايجادا وتكوينا وسمى ما لم يحصل به
التكوين والوجود ايجادا وتكوينا وهو خطأ في اللغة فصار
مساعدا لخصمه في المعنى مسلما له ما يدعي من الحقيقة هادما دليله
بالمساعدة مع خصمه ناسبا نفسه الى القول بقدم العالم على زعمه
ثم صار مخالفا لخصمه في التسمية والعبارة ولا عبرة بها مع المساعدة
في المعنى ثم مخطئا فيها عند جميع ارباب اللغة على ان قدم التكوين
لو اوجب قدم المكون مع انه محال على ما مر لاوجب لو كان التكوين
ليكون المكون في الازل فاما اذا كان التكوين ليكون المكون في الوقت
الذي علم حدوثه واراده لم يكن التكوين موجبا قدم المكون هذا كما
ان الارادة بلا خلاف بيننا وبين الاشعرية ازلية وقدمها لا يوجب
قدم المراد لما انه لم يرد بها كون المراد في الازل بل اراد كونه في
وقت وجوده فكذا هذا وكذا قوله كن وان كان ازليا لم يوجب
قدم العالم لهذا وهذا هو الجواب عن قولهم ان التكوين ولا مكون
عجز قلنا انما يكون كذلك ان لو وجد التكوين ليكون المكون في العدم
فلم يكن وما كان التكوين لهذا ابدا ليوجد في وقته الا ترى انه
لا يقال وجود الارادة ولا مراد عجز واضطرار لان انما يكون كذلك
ان لو كانت الارادة ليكون المراد في الازل فلم يكن فاما اذا كانت

ليكون المراد في وقته لم يلزم بتقدم المراد في الازل ضرورة وعجزا فكذا هذا
والله الموفق قال الشيخ رحمه الله وكنت اتكلم مع بعض الاشعرية
والائمة فصل قوله كن فزعم ان قوله كن امر وليس من قضية الامر وجود
المامور به لا محالة فلا يوجب قدمه قدم المكون فاما التكوين فهو فعل ومن
قضية الفعل وجود المفعول لا محالة فقلت انما لم يكن من قضية الامر
وجود المامور به اذا كان الامر امر ايجاب فلم يجب به لانما هو حكمه
وهو الوجوب فاما الوجود فليس من حكمه فاما الامر اذا لم يكن امر
ايجاب بل كان امر تكوين فحكمه التكوين فينبغي ان يوجد حكمه الا ترى ان في امر
الايجاب لو لم يوجد المامور به لما لزم الامر نقض لانه ما امر ليوجد بل امر
ليجب وقد ثبت ما اثبته بالامر وفي امر التكوين لو لم يوجد المكون لزمه
نقض لانه امر ليوجد فلم يثبت ما اثبته بالامر فكان دليل عجزه فدل ان
هذا الكلام باطل وان امر التكوين يوجب المكون ومع ذلك لم يحصل
المكون في الازل لما مر فكذا في التكوين وامر التكوين مناقضة للاشعرية
لا محيص لهم عنها البتة وكذا امر الايجاب لازم عليهم اذ هو ازلي عند
الاشعرية ولا وجوب اذ الوجوب ولا وجود لمن يجب عليه محال فلما جاز
الايجاب في الازل ليثبت الوجوب عند وجود المكلف لماذا لم يجز الايجاد
ليتحقق الوجود عند وجود المكون وبالله التوفيق فاما الجواب
عما تعلقوا به من الشبه فنقول قولكم لو كان التكوين ازليا لكان ينبغي
ان يجوز ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال علم وقدر هذا باطل
لان القائل لو قال خلق واراد به ثبوت صفة الخلق ولا وجود المخلوق
كان جائزا وان عني به وجود المخلوق كان باطلا وعند الاطلاق ربما يفهم منه
تقدم المخلوق فيمتنع عنه صيانة لاوهام السامعين عن الباطل كذا نقول
في العلم انه لو قال ان الله تعالى علم في الازل العالم موجودا لوقت
وجوده صح ولو قال ان الله تعالى علم وجود العالم في الازل لا يجوز لما
فيه من ايهام اثبات قدم المعلوم وهو العالم قال الشيخ ابو منصور رحمه

الله

الله الاصل في هذا ان الله تعالى اذا اطلق الوصف له ووصف بما يوصف
به (من القدرة) من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فاذا ذكر معه الذي
هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر
فيه اوقات تلك الاشياء لئلا يتوهم قدم تلك الاشياء وهذا كله راجع الى
محافظة الادب في العبارة والتمسك بهذا سبيله عند وقوع الخلاف
في الحقائق دون الالفاظ والعبارات مما يدفع اليه العجزة والعجز ثم قد
خرج الجواب عما ذكروا بعد هذا ان التكوين لو كان ازليا لكان المكون
ازليا لانه يقتضي تعلقه بالمكون قلنا ولو كان خطاب كن ازليا لكان المكون
ازليا ولو كانت الارادة ازلية لكان المراد ازليا وحيث لم يتضمن قدم
خطاب كن وقدم الارادة قدم ما يتعلقان به فكذا هذا ثم نقول ان
كلامك هذا متناقض محال يبطل بعضه بعضا وذلك لان قولك ان
التكوين لو كان ازليا لكان المكون ازليا ذكرت هذه القضية ولا
دليل لك عليها وهي ممنوعة ثم اردت اثبات هذه القضية بما يوجب
بطلانها لانك عللت لاثبات هذه القضية فقلت لانه يقتضي تعلقه
بالمكون وتعلقه بالمكون يوجب حدوث المكون لا قدمه على ما مر ان
ما تعلق وجوده بغيره فهو محدث غير قديم ومن يقيم على دعواه دليلا
يوجب ذلك بطلان دعواه كان غير مصيب بالمحاجة ثم نقول له قد قام
الدليل على ان المكون محدث فقلنا بما يقتضيه ثم قولك ان التكوين يقتضي
تعلقه بالمكون كلام موجه ان عنيت به في الجملة فمسلم ونحن نقول
به وان عنيت به في كل حال فهو غير مسلم وهو محل النزاع فلم قلت ذلك
ثم انك تعتبر ذلك بما تقرر في حسك وهو ان لا انفكاك في الشاهد
بين الفعل والمفعول فتقيس عليه الغائب وبينهما فرق على ما مر من وجوب
بقاء التكوين الى ان يتعلق بالمكون والفعل في الشاهد لا بقاء له فلو لم يتعلق
بالمفعول لفني به من ساعته فلا يتصور تعلقه به البتة فلم يكن فعلا
وقد مر تقرير هذا الكلام قبل هذا والذي يقطع شغب الخصوم باسرهم

على ان التكوين ازلي وعين ذلك
الدليل يدل صح
صح

ان يقال هل لوجود العالم تعلق بذات الباري او صفة من صفاته فان
قالوا لا انكروا كونه صانعا للعالم وان قالوا نعم قيل اقديم ذلك المعنى
ام محدث فان قالوا محدث فسيل عن تعلق حدوثه بالباري او بصفة من
صفاته فان انكروا وجوده او وجود حادث بلا محدث يلزمهم مثله في كل
العالم وان قالوا هو قديم قيل هل اوجب قدمه قدم العالم فان قالوا نعم
فقد اقروا بقدم العالم والتزموا ما الزموا خصومهم وان قالوا لا ابطلوا
دليلهم وما يزعمون ان فعله تعالى يدخل تحت الارادة والقدرة فممنوع انما
الداخل فيهما المفعول ولو ترك بما هو فعله نحو قولهم اراد ايجاد العالم
فمعناه اراد وجوده فيعبرون بالايجاد توسعا في العبارة وكذا القدرة
على هذا والله الموفق وما يزعم المعتزلة في الفرق بين صفة الذات
وصفة الفعل ان ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل وما لا يدخل تحت
القدرة فهو صفة ذات يجاب عنه بهذا انه يقال لهم ايوصف
الله تعالى بالقدرة على ان لا يخلق الخلق فان قالوا لا اثبتوا ان الخلق
والتكوين صفة ذات بقضية قوله اذ لم يوصف بالقدرة على ان لا يخلق الخلق م
وان قالوا نعم يوصف بالقدرة على ان لا يخلق قيل لهم ايخلو من ترك التخليق
فعلا ام لا فان قالوا نعم لزم وجود الفعل في الازل اذ في الازل
كان تاركا لخلق العالم وان قالوا لا فقد اثبتوا القدرة على ما ليس بفعل
فيبطل قولهم انما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل والله الموفق وما
قالوا انما ينفى ويثبت فهو صفة فعل وما يثبت ولا ينفى فهو صفة ذات
فنقول ان العلم ينفى عن الله تعالى قال قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات
ولا في الارض فلا بد من بلى قيل ما تقولون في العلم اصفة ذات هو ام هو
صفة فعل فان قالوا صفة فعل تركوا مذهبهم وان قالوا صفة ذات ابطلوا
دليلهم فان قيل المراد منه نفي ذلك المذكور لا نفي العلم قيل عندنا اذا قيل ٢
لم يرزق فلانا مالا المراد منه نفي المال لا نفي صفته وكذا في قوله
لم يخلق لفلان ولدا المراد منه نفي الولد لا نفي الصفة عن ذاته وفي

القاهر

الشاهد انما يفهم من مثل هذا نفي الصفة لما مر من وجوب اتصال الفعل
بالمفعول فاذا نفي المفعول انتفى الفعل ضرورة وفي الغايب لا مر بخلافه
ومن داب خصومنا التسوية بين الشاهد والغايب من غير دليل يوجب
التسوية والنظر الى الاشياء من حيث الظاهر دون مراعاة الحقايق
ثم يقال للمعتزلة اليس انكم تقولون ان الله تعالى يوصف بالقدرة على
افعال نفسه ولا يوصف بالقدرة على افعال غيره مع انها مقدورة
غيره فلا بد من بلى وان تركوا مذهبهم في مسئلة خلق الافعال قيل لهم
فما تقولون ان القدرة صفة ذات ام صفة فعل فان قالوا صفة فعل
تركوا مذهبهم انه تعالى قادر بذاته وان قالوا صفة ذات ابطلوا
فرقهم ويقال للاشعرية فرقكم بين صفة الذات وبين صفة الفعل
ان ما يلزم بنفيه نقيصة فهو صفة ذات وما لا يلزم بنفيه نقيصة
فهو صفة فعل قيل لهم هل يجوز ان يقال ان الله تعالى ليس بعادل
ولا متفضل فان قالوا نعم تسارع الناس الى اكفارهم وان قالوا لا
قيل لهم ما تقولون ان الفضل والعدل من قبيل صفات الذات ام من
قبيل صفات الفعل فان قالوا من قبيل صفات الذات تركوا مذهبهم في
ذلك ولزمهم ان يصفوه في الازل بالعدل والتفضل وان قالوا من
قبيل صفات الفعل ابطلوا فرقهم ويقال لهم اي نقيصة تلزم بنفي الكلام
فان قالوا العجز والافة قيل ليس كل من لا يتكلم بمعروف ولا عاجز وان
قالوا السكوت قيل السكوت ليس بافة بل ربما يعد في الشاهد فضيلة
ومحمدة وربما يعد الكلام رذيلة ولهذا قال قايلهم ما ان ندمت على سكوتي
مرة ولقد ندمت على الكلام مرارا فان قالوا لو قيل انه تعالى موصوف
بالسكوت ان كان لا يلزم بنفس السكوت نقيصة فقد يلزم ضرورة ثبوته
نقيصة وهو العجز فانه تعالى لا يوصف بالقدرة مع بقاء السكوت على الامر
لعباده بالمحاسن والنهي لهم عن القبايح ولا وجه الى القول بعدم السكوت
لانه حينئذ يكون ابديا ويكون العدم عليه محالا قيل لهم زوال القدرة

بالقدرة م

عما يستحيل ثبوته لقيام ضده وعن اعدام ما سوى الله لا يعد عجزا ولا نقيصة
الا ترى انه تعالى لا يوصف بالقدرة على الجمع بين المتضادين ولا على افناء
ذاته وصفاته ثم لا نقيصة تلحقه عندكم بتركه الامر والنهي اذ ترك
التكليف واهمال الناس عندكم حكمة ولا حسن قبل الامر ليصير بترك الامر
به خارجا عن الحكمة ولا قبيح ليصير بترك النهي عنه خارجا عن الحكمة فاذا
لا نقيصة تلحقه بترك الكلام او انتفائه عن ذاته وموضع ذلك من صفات
الذات فبطل الفرق من الجانبين والله الموفق ن ثم انا نقول انه تعالى كان
في الازل خالقا لقيام صفة الخلق به كما نقول كان عالما قادرا مريدا ولا
نقول ايضا كان العالم في الازل مخلوقا لان المعدوم لا يكون مخلوقا لانه
انما يصير مخلوقا بقبوله اثر التخليق فقبل تعلق الخلق به لا يكون مخلوقا وما
لم يصر مخلوقا لا يضاف الخالق اليه فلا يقال كان خالقا للعالم لان الاضافة
ثبتت بتعلق الخلق بالمخلوق فكانت الاضافة من مقتضيات التعلق
لا من مقتضيات وجود صفة الخلق واعتبر هذا بالارادة فان الله تعالى
كان في الازل مريدا ولا يقال كان في الازل مريدا لوجود العالم ووجود
العالم مراده في الازل لما مر من الفرق او يمتنع عن الاضافة مخافة ثبوت
وهم قدم ما دخل تحت الصفة وهذا كله من باب العبارات دون
الحقائق وقد بينا الكلام في الحقيقة فكان التعلق بالعبارة ضربا من
الافلاس والحيرة والله الموفق ن وتعلق بعض اصحابنا رحمهم الله في
المسئلة على الاشعرية بقوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فالله
تعالى وصف نفسه في الازل بانه الخالق البارئ المصور اذ كلامه ازلي
ووصفه نفسه بما ليس له من المحامد استهزاء بنفسه جل وعلا عن ذلك
فاعترض عليه بعض الاشعرية فقال ليس فيه اكثر من انه اخبر انه خالق
وذلك لا يوجب ثبوت المخبر عنه في الازل كما في قوله ان ابراهيم لحليم
ومحمد رسول الله الا ترى ان معناهما اخبار ان ابراهيم عليه السلام متى وجد
يوجد بهذه الصفة وكذا محمد صلى الله عليه وسلم فكذا هذا يكون معناه انه

متى

متى يخلق يكون خالقا فقيل لهم هذا العذر في ابراهيم ومحمد وغيرهما من
المخلوقين مستقيم لانهم لم يتمدحوا بما ليس لهم بل الله تعالى اخبر انهم متى
يوجدون يبقون بهذه الفضيلة فاما الله تعالى فهو كان موجودا في الازل
ووصف نفسه بذلك وتمدح لا ان اخبر انه يصير كذلك فلو لم تكن
الصفة ثابتة لكان تمدحا بما سيصير موصوفا به وهو بالحال موجود غير
مستحق لتلك المدحة فيصير كالمتميز بثبوت ما ليس بثابت له والمتشرف
بما لم يثبت له تعبدا والمحب ان يحمد بما لم يفعل نجد وهذا كله امارة
النقص والحاجة والسفه والله الموفق ن ولصحة مذهبنا دلائل
اخر من كتاب الله تعالى تركنا ذكرها لان الكلام في هذه المسئلة قد طال
جدا قال الشيخ رضي الله عنه ثم اعلموا يرحمكم الله ان الفعل الواحد
تختلف اساميه باختلاف آثاره ومفعولاته فمهما كان الحاصل به حياة
يسمى احياء ومهما كان الحاصل به موتا يسمى اماتة ومهما كان الحاصل به
حركة يسمى تحريكا ومهما كان الحاصل به سكونا يسمى تسكينا فان من حرك
يده يسمى ذلك منه فعلا فان صار ذلك سببا من حيث العادة لوجود الم
في شخص يسمى ايلاما وان كان سببا لحصول انكسار سمي كسرا وان صار
سببا لحصول انقطاع في محل سمي قطعا وان صار سببا لحصول انزهاق
الروح من محل سمي قتلا وان صار سببا لحصول الجراح سمي جرحا وقد
يصير فعل واحد سببا لحصول معاني كثيرة في محال مختلفة كمن رمى سهما
فاصاب كوزا فانكسر ثم اصاب زيدا فازهقت روحه ثم اصاب عمرا
فانجرح بدنه ثم اصاب خالدا فلم يحصل في بدنه تفرق اجزاء بل حصل
فيه الم كان هذا الفعل في حق السهم رميا وفي حق الكوز كسرا وفي حق
زيد قتلا وفي حق عمرو جرحا وفي حق خالد ايلاما وهو بنفسه معنى
واحد فعلى هذا كان الله تعالى عندنا فاعلا بفعل واحد كما هو قادر
بقدرة واحدة عالم بعلم واحد واختلاف الاسامي على فعله لاختلاف
آثاره ومفعولاته لا لاختلاف في ذاته وتعدد اساميه وكثرتها

لتعدد معقولاته لتعدد ذاته وكثرته وقد طال منا الكلام في هذه
المسئلة وخرج عن المشروط في اول الكتاب لان اصحابنا في هذه المسئلة
متفردون وقد كثر تعدد انقراض محققيهم من الخصوم المشاغبة
والتشنيع فاردنا ان نبين من قوة الحق وضعف الباطل وان الحق لا يضعف
بقلة اعوانه والباطل لا يقوى بكثرة حزبه وانصاره والله الموفق

الكلام في ان الارادة صفة لله تعالى ازلية

قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان الواجب علينا ان نقدم بيان
حد الارادة واشتقاق هذه اللفظة في اللغة على ما هو المقصود من
الباب ليصير ذلك ذريعة يتوصل بها الى ما هو المقصود فنقول وبالله
التوفيق ان اهل اللغة قالوا ان الارادة مشتق من الرود والرود يذكر
ويراد به الطلب ولهذا سمي طالب الكلاء المتقدم على قومه المنتجعين
القاصدين مساقط الغيث رايدا ويقال في المثل السائر لا يكذب الرائد
اهله ويقال انه الميل ومنه قولهم جارية رود واجوار رود ويقال
للواحدة ايضا رودة وهي التي تتمايل في مشيتها للين اطرافها ورطوبة
اعطافها ثم من الجايز ان يكون الاصل فيه هو الميل الا انه استعمل في
الطلب لما ان الطالب للشيء لا يمشي على سنن الاستقامة بل يميل عنها تارة
الى الميمنة وتارة الى الميسرة وكذا طالب الكلاء يميل لا محالة عن سواء
الطريق تارة الى هنا وتارة الى هناك لينظر اي الامكنة اكثر كلاء واوفر
خصبا ومن الجايز ان يكون الاصل فيه هو الطلب الا انه استعمل في الميل
لما ان الميل عن الاستقامة في العادات الجارية لن يكون الا لطلب
شيء يؤملونه لقضاء ما يحتاجون اليه فسمي الميل رودا ولانه اسم ما هو
المقصود منه هذا هو ماخذ هذه اللفظة في اللغة واما حدها فقد قيل
انها معنى ينافي الكراهية والاضطرار ويوجب لمن هي له القصد والاختيار
فكانت فايدتها على هذا التحديد كون الموصوف بها مختارا فيما فعله
غير مضطر اليه لوجود ما ينافي الكره والاضطرار لا لانعدام الكره

الامام

الانتجاع في الاصل طلب الكلاء

والاضطرار

والاضطرار بحسب ما هو المحكي عن النجارية فانه زعم ان معنى قولنا انه
مريد اي انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب من غير اثبات وصف له على
الحقيقة وذلك باطل لان ذلك يوجب ان يكون الاعراض كلها مريدة
لانها ليست مغلوبة ولا مكرهة ولا ساهية ولما لم يكن الاعراض مريدة
مع انتفا هذه المعاني عنها دل ان الارادة ليست باسم لعدم هذه المعاني
بل هو اسم لمعنى ينافي هذه المعاني والاعراض يستحيل قيام ذلك المعنى بها
فاستحال كونها مريدة وما يجري في خلال كلام الشيخ ابي منصور الماتريدي
رحمه الله في ابطال قول الكعبي ان الله تعالى ليس بمريد انك اذا قلت
انه ليس بمغلوب ولا مكره ولا ساه فقد اقررت بكونه مريدا لا يريد
بذلك الميل الى مذهب النجار بل يريد بذلك ان انتفا هذه المعاني عن
الحي لن يكون الا بارادة على ما بينا قبل هذا والله الموفق وقد قيل
في تحديد الارادة انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه
اذ لولا الارادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة
وصفة واحدة خصوصا عند تجانس المفعولات فاذا خرجت على الترادف
والتوالي وعلى النظام والاتساق وعلى الهيئات المختلفة والصفات
المتباينة على حسب ما يقتضيه الحكمة البالغة كان ذلك دليلا على اتصاف
الفاعل بالارادة اذ لولا الارادة لما كان وقت لوجوده اولى من وقت
ولا هيئة اولى من غيرها ولا صفة ولا كمية ولا كيفية اولى مما سواهما
ثم ان هذا المعنى الذي يحصل به هذه المعاني يسمى ارادة لما ان الفاعل
اذا فعل شيئا في وقت وعلى هيئة وصفة فقد طلب هذا الوجه لهذا
المفعول دون ما سواه من الوجوه او مال الى تخصيصه بهذا الوجه
دون غيره من الوجوه ثم ان المراد بلفظة الارادة عند المتكلمين هذا
المعنى الذي بينا وعرفناه باثره وهو ما مر من كون الموصوف بها مختارا
في فعله او خروج مفعولاته على وجه دون وجه وهي بعينها المشية
عند المتكلمين فالارادة والمشية عندهم لفظان ينبئان عن معنى واحد

لم يفرق بينهما احد من المتكلمين الا الكرامية فانهم يزعمون ان المشية
صفة لله تعالى ازلية وهي صفة واحدة يتناول ما يشا الله تعالى بها
من حيث يحدث فاما ارادته فهي غير المشية وهي عندهم حادثة في ذات
القديم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وله ارادات كثيرة على عدد
المرادات يحدث كل ارادة منها قبل حدوث ما هو المراد بها ثم تعقبها
حدوث ما هو المراد بها اذا علمت الارادة بحدها وحقيقتها فنقول
اختلف الناس في جواز وصف الله تعالى بالارادة فقال جمهور الائمة
ان الله تعالى موصوف بالارادة على الحقيقة وقال النظام والبغداديون
من المعتزلة كالكعبي واستاذه ابي الحسين الخياط ومن تابعهم ان الله
تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز فاذا
قيل اراد الله كذا فان كان ذلك فعله فمعناه انه فعل وهو غير ساه
ولا مكره عليه ولا مضطر فان كان ذلك فعله فمعناه انه فعل وهو غير
ساه ولا مكره عليه ولا مضطر فان كان ذلك فعل غير الله فمعناه انه
امر به واستدلوا على ذلك بقولهم ان الارادة هي الشهوة فلو كان
الله تعالى مريدا لكان مشتهيا وحيث لم يكن مشتهيا دل انه ليس
بمريد ودليلنا على ان الله تعالى مريد وقوع مفعولاته المتجانسة على
اوصاف مختصة بوجود وقوعها على غيرها وكذا على هيئات مخصوصة
في امكنة مخصوصة وازمنة مخصوصة فيعلم عند تجانسها ان وقوعها
على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم يكن من انتساد ذواتها فعلم ان
ذلك كان لارادة الفاعل لولا هي لما وقعت على تلك الوجوه مع
مساواة غيرها من الوجوه اياها في الجواز وبهذا يستدل على كون
الفاعل في الشاهد مريدا لما فعله كالبنا والكتابة وغيرهما ولانه
لو لم يكن مريدا لكان مضطرا في افعاله والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة
غيره فيه اذ ما وجد في المضطر من الفعل محض تخليق غيره لا اكتساب
له فيه ولا قدرة له عليه ومن هو بهذه الصفة فهو محدث حقيقة ان

الارادة

الارادة لو كانت هي الفعل والفعل والمفعول عندهم واحد لكانت
الارادة هي الفعل وهو المراد فكان السواد ارادة وكذا البياض
والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والموت والجماد وجميع
انواع الاعراض وكذا الجواهر والاجسام ثم التقرير بعد هذا
من وجهين احدهما ان الارادة مع انها عند جميع اهل اللغة من خواص
الحي كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت كذلك لجاز ذلك ايضا في
العلم والقدرة وكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور ولكان
كل بياض وسواد وحركة وسكون وغير ذلك من الاعراض والجواهر
والاجسام علما لله تعالى وقدرة وحيث لم يجز ذلك في العلم والقدرة
لانهما من خواص الحي فلو كان كل معلوم علما وكل مقدور قدرة وصار
السواد والبياض ونحو ذلك من الاعراض والاجسام علما وقدرة
مع ان تلك الاشيا ليست من خواص الحي لخرج العلم والقدرة من ان
يكونا من خواص الحي وذلك ممتنع فامتنع ان يكون المعلوم علما والمقدور
قدرة فكذا هذا في الارادة والتقرير الثاني ان الارادة لما كانت
من خواص الحي والسواد والبياض وغيرهما لم تكن من خواصه فلو كان
المراد هو عين الارادة والمراد ليس من اخص اوصاف الحي فان السواد
والبياض والاجتماع والافتراق وغيرهما من الاعراض ليست من
خواص الحي لخرجت الارادة من ان تكون من اخص اوصاف الحي فينبغي
ان يتصف الجمادات والموات بالارادة بطريق الحقيقة وحيث لم
يجز وكان ذلك محالا دل ان كون الارادة فعلا محال والله الموفق
ودليل بطلان ما قال ان ارادته تعالى اذا اضيفت الى فعل
العباد كان المراد منها الامر قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض
كلهم جميعا فلو كانت الارادة امرا لكان تقدير الاية ولو امر ربك
لامن من في الارض كلهم جميعا وفيه فساد من وجهين احدهما انه
يؤدي الى انه تعالى لم يامر من لم يؤمن ولو كان كذلك لم يكن بتركه

الايمان عاصيًا والاخوان كل من امره بنبغي ان يكون مومنًا ورايناكثيرًا
ممن امره ولم يومن فكان فيه تناقض وتكذيب وذلك محال فدل
ان ما قاله هؤلاء باطل وضلال والله الموفق ن وما قالوا ان الارادة
هي الشهوة قلنا ليس على الاطلاق بل الشهوة ارادة مخصوصة وهي ارادة
ما فيه نفع اما لذة واما غيرها والله تعالى لا ينتفع بشي فلا يكون
ارادته اشتها وزعم الجبائي ان الشهوة للشي قد تجامع الكراهية له
والارادة الشي لا تجامع كراهيته قال الا ترى ان الصايم الذي اشتد عطشه
يشتهي شربة الما ولا يريده وشارب الدوا يريد شربه ولا يشتهيه
فكانت الشهوة عنده توقان النفس الى الشي وزعم ابو هاشم ان الشهوة
مناجية لذة للحواس وهو باطل لان الانسان قد يشتهي استخراج العلم
بالدقايق واستنباطه فاذا استنبطه فرح به وادرك لذة بفرحه وليس ذلك
من جهة حواسه فدل انها لا تختص بالحواس وانما الصحيح ما بينا من
الفرق بين الشهوة والارادة على انا اقمنا الدليل توجب كون الباري
مريدًا واقمت دلالة امتناع اتصافه بالشهوة ولا شك ان ما هو
واجب الوجود غير ما هو ممتنع الوجود فمن جعل الارادة شهوة فقد
جعل الواجب ممتنعًا والممتنع واجبًا وذلك محال وبالله العصمة والتوفيق
وما زعموا ان معنى قولنا ان الله تعالى اراد فعل كذا معناه انه ليس بساهٍ
ولا مكره عليه ولا مضطر فقد بينا فساده والله الموفق ثم اذا اثبت
ان الله تعالى مريدًا اختلفوا بعد ذلك انه مريد بارادة ام هو مريد بغير ارادة
فذهب من قال بانه تعالى مريد الى انه مريد بارادة وقال الحسين بن
محمد بن النجار البصري رئيس النجارية انه تعالى مريد لا بارادة بل هو
مريد بذاته وانما وقع هو في هذا القول بضرورة معتقد مقدمتين كاذبتين
اعتقد صحتهما فادتاه الى هذه النتيجة الكاذبة احدى المقدمتين انه
ساعد المعتزلة في القول باستحالة قيام صفة بذات الباري جل وعلا والثانية
انه ساعدهم في القول بان ما كان من صفات الذات فهو راجع الى الذات

وليس

وليس بمعنى وراء الذات وما كان من صفات الفعل فهو عين المفعول
وساعدهم في ان الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما لا ينفى بل
يتعين فهو صفة ذات كالعلم والقدرة وما يثبت وينفى ولا يتعين فهو
صفة فعل على ما مر في بيان مذاهب المعتزلة والمقدمة الثالثة وهي
صحيحة انه ساعد اهل الحق في خلق افعال العباد وانه تعالى اراد كل
ما علم حدوثه ان يحدث جنسًا كان ذلك او عرضًا اختياريًا كان ذلك
ام اضطراريًا قبيحًا كان ذلك ام حسنًا فكانت الارادة على هذا عامة
في المحدثات اجمع وهي التي يصح تعلق الارادة بها لا القديم ولا صفاته
وكانت مما لا تثبت ولا تنفى اذ لا يقال كان كذا بارادة الله ولم يكن كذا
بارادة الله فكانت من قبيل صفات الذات فكانت راجعة الى الذات
وكان الباري الله جل وعلا مريدًا لذاته كما كان قادرًا عالمًا لذاته
وكل دليل اقمناه على بطلان مذهب المعتزلة في مسيلة الصفات فهو الدليل
لبطلان مذهب النجار هنا وبالله العصمة ثم بعد ذلك اختلف القايلون
بانه تعالى مريد بارادة قايمة بذاته ام مريد بارادة قايمة لا بذاته
فقال اهل الحق انه مريد بارادة قايمة بذاته وساعدهم على ذلك
الكرامية وقال ابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل وما اقمنا من الدلالة
قبل هذا على استحالة قيام عرض بنفسه من غير محل توجد فيه فهو الدليل
هنا تحقيقه انها اذا قامت لا في محل لم يكن ذات اولى بالاتصاف
بها من غيره فينبغي ان يكون الله تعالى وجميع من في العالم مريدين
بتلك الارادة وكذا هذا في ساير الاعراض وهو محال وقد مر ذلك
تحقيقه ان عندهم كما يجوز وجود الارادة لا في محل كذا يجوز وجود فناء
لا في محل فان الله تعالى اذا اراد فنا المحدثات احدث فنا لا في محل
هو مضاد للحادثات اجمع فيفنى به الجميع ولا قدرة له على افناء بعض
العالم مع بقاء البعض هذا هو مذهب الجبائي وابنه فقالا لهما اذا

كان الله تعالى هو المريد بارادة حادثة لا في محل هلا كان هو الفاني
بفناء حادث لا في محل ولم كان كونه مريدا بهذه الارادة دون غيره
اولى من كونه فانيا بذلك الفناء دون غيره ولم كان كون غيره فانيا بهذا
الفناء وحده اولى من كون غيره مريدا بتلك الارادة دونه وهذا مما
لا محيص لهم عنه والله الموفق ثم يدل عليه ان الارادة لو جاز
وجودها لا في محل وان كان لا يتصور قيام الحياة لا في محل لكان ينبغي ان
يجوز وجودها في محل لا حياة فيه بل وجودها في محل لا حياة فيه اقرب
الى المعقول من وجودها لا في محل لانه من حيث انها عرض يفتقر الى
المحل لاستحالة قيام الاعراض بذواتها ومن حيث انها من خواص الحي يفتقر
الى وجود الحياة وعند وجودها لا في محل انعدم كلا الشرطين وعند وجودها
في محل لا حياة فيه وجد احد الشرطين وهو الشرط العام لجميع الاعراض
وانعدم ما هو الشرط الخاص لوجود ما هو من خواص الحي ثم انعقد الاجماع
على استحالة وجودها في محل لا حياة فيه وجد احد الشرطين وهو الشرط
العام لجميع الاعراض وانعدم ما هو الشرط الخاص لوجود ما هو من خواص
الحي ثم انعقد الاجماع على استحالة وجودها في محل لا حياة فيه لفقد
الشرط الخاص فلان يستحيل وجودها لا في محل كان اولى والله الموفق
تحققه ان الجوهر مع العرض متلازمان يابى العقول انفراد احدهما عن
صاحبه فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر لجاز وجود جوهر من غير
قيام عرض به وهو قلب المعقول وفتح باب القول بقدم الجواهر والله
الموفق ○ ثم يقال لهم احدثت هذه الارادة باحداث الله اياها ام حدثت
هي بنفسها ام احدثها غير الله تعالى فان قلت حدثت بنفسها ففيه فساد
من وجهين احدهما انه لو جاز هذا في الارادة لجاز في غيرها من الحادثات
فبطلت دلالة ثبوت الصانع والثاني انها لو لم تحدث لبقي الصانع غير مختار
ومن الجائز انها لا تحدث ابدا فلا يتصور من الله تعالى احداث العالم ولا
الخروج عن الاضطرار البتة وحين ثبت ذلك ثبت انه بغيره لا بنفسه

وا

وكل ذلك من امارات الحدث وان احدثها غيره فهو فاسد من وجوه
احدها ان ذلك الغير ان كان قديما فهو القول بالقديمين وكذا على
قياس اصولهم جعل تلك الارادة صفة لمن احدثها اولى من جعلها صفة
لمن لم يحدثها ولم يكن هي قائمة به وان كان ذلك الغير محدثا فان حدث
بنفسه ففيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لا بالصانع وان احدثه
الصانع ان احدثه لا بارادة فقد احدثه مضطرا او هو فاسد وكذا
لو جاز هذا فيها لجاز في جميع المحدثات فتعطلت الارادة وان احدثه
بارادة منه فانى يتصور احداث محدث الارادة بارادة لم يحدثها
المحدث فيه وان احدثها الباري هذه لا تخلو اما ان احدثها بارادة او
احدثها لا بارادة فان احدثها بارادة فالكلام في الارادة الثانية
كالكلام في الاولى وكذلك في الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهى وفيه
تعليق وجود العالم بما لا يتناهى من المعاني وهو مثل قول معمر في التكوين
وكلا القولين متناسب لقول اهل الدهر ببطلان الكل ببطلان البعض
ويصح الكل بصحة البعض فمن صحح شيئا منها فقد قال بقدم العالم ومن
ابطل شيئا منها فقد ابطل الكل وان احدثها لا بارادة فهو في احداثه
اياها مضطر وقد مر انه من امارات الحدث ولانه لو جاز احداث
الارادة لا بارادة لجاز احداث جميع العالم لا بارادة وخرجت هي من
حد الافادة وذلك باطل ولانها لو كانت حادثة لا في محل لكانت مقدورة
له ولو كانت هي مقدورة له لكانت اضدادها مقدورة له اذ قدرته
تعالى تتعلق بالمتضادين تحققه ان عندهم كل ما لا يتعلق بالضدين
فهو اضطرار لا قدرة واذا كان كذلك ثم بوجود هذه الارادة
لا في محل لما كان هو المريد لاوجب ذلك انه لو وجد بقدرته تعالى
ضد من اضداد الارادة كالسهو والموت والغفلة لكان هو
المستحق اسم الساهي والميت والغافل وذلك فاسد فكذا هذا والله
الموفق ثم اذا ابطل ان يكون مريدا بارادة غير قائمة به ثبت انه

هذا

مريد بارادة قايمة به واذا ثبت ذلك فقد اختلفوا بعد هذا انه
مريد بارادة قايمة به ازلية ام بارادة حادثة في ذاته قال اهل الحق
انه مريد بارادة ازلية قايمة بذاته فكان في الازل مريدا بارادة
قايمة به وقالت الكرامية انه مريد بمريدية فكان في الازل
ايضا مريدا بمريدية وهي قدرته على الارادة واحدث العالم بارادة
حادثة في ذاته تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد ابطلنا
القول بكون ذاته محلا للحوادث قبل هذا ثم جميع ما مر من الكلام ان
الارادة حدثت بارادة ام لا بارادة ومحدثها هو الله تعالى ام حدوثها
بنفسها كل ذلك يبطل هذا القول ولست ادري ان هولاء الملحدين كيف
يتكلمون مع الدهرية واصحاب الهيولى وكيف يثبتون حدث العالم مع
اجازتهم ان يكون القديم محلا للحوادث وقد مر ان القول بجواز ذلك
يوجب اما القول بحدوث الصانع او القول بقدم العالم وكلا ذلك
كفر ومحال وقد استقصينا قبل هذا في كشف ذلك والله الموفق
ثم الحق القول ان الذات الذي قامت به الارادة ليس بمريد بها
بل بغيرها وهو مريدية وهي قدرته على الارادة وكذا الذات
ليس بخالق بالخلق القايم به بل بغيره وهي الخالقية وهي القدرة على
التخليق خروج عن تعارف اهل اللسان وخلاف على جميع اهل اللغة
في بيانهم ماخذ الاشتقاقات وموها لطلوبا بالله العصمة ثم نقول
اذا ثبت هذا نقول انه تعالى مريد لمراداته اجمع بارادة واحدة
وزعمت الكرامية ان لكل مراد ارادة تحدث في ذاته فكانت ارادته
على عدد مراداته واعتبروا بالشاهد ولنا انه ما من مراد من مرادات
تعالى في الازل يجوز تعلق ارادته تعالى به على التعيين ولو قيل انها
تتعلق بالبعض دون البعض مع جواز تعلقها بما لم يتعلق به لكان
اختصاصها بما اختصت به بجعل جاعل وتخصيص مخصص لا باقتضاء
ذاتها لاستواء الكل في ذلك والاختصاص بتخصيص المخصص وجعل

الجاعل

الجاعل فكانت للمرادات اجمع ولهذا قلنا انه تعالى عالم بالمعلومات
اجمع بعلم واحد وكذا هذا في القدرة والسمع والبصر والكلام
والتكوين والله الموفق وظهر بهذا الفرق بين الازلي من هذه
الصفات وبين المحدثات منها والله الموفق

الكلام في ان صانع العالم حكيم

يقع الكلام في هذا الباب في موضعين احدهما
في بيان معنى الحكمة والحكيم في اللغة والثاني في بيان معنى الحكمة
والحكيم والسفه والسفيه على راي المتكلمين اما الكلام في الفصل
الاول فنقول اختلف في ذلك اهل اللغة قال ابن الاعرابي الحكمة
العلم والحكيم العالم يقال حكم الرجل يحكم اذا تناهى في علمه وعقله
ومنه سمي القاضي حاكما وحكما لعلمه وعقله وقال اخرون الحكيم هو
المحكم للشيء هو فعيل بمعنى مفعل كاليم بمعنى مولم وسميع بمعنى مسمع
وقال بعضهم الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها او عن القبايح
ماخوذ من حكمة الفرس والحكمة سميت بذلك لانها ترده عن عزبه
وقيل الحكمة معرفة الاشيا بحقايقها ووضعها مواضعها فكانت شاملة
على العلم والفعل جميعا فمن جعل الحكمة علما جعل ضدها الجهل ومن
جعلها الفعل جعل ضدها السفه وهي في حقيقة اللغة تحرك واضطرا
بسبب الشي قال ذو الرمة جرين كما اهتزت رماح تسفهت
اعاليها مر الرياح النواسم اي حركت ويسمى الرجل سفيها لما يعتريه
خفة اما من الفرح واما من الغضب فتبعثه على فعل من غير روية
ولا عرض على العقل ليتامل في العاقبة وسمي كل فعل كان عملا بالجهل
مع الاعراض عن النظر في العواقب ليوقف على الحميدة منها والوخيمة
سفها هذا هو الكلام فيهما من حيث اللغة فاما الحكمة على راي المتكلمين
فزعمت الاشعرية ان الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله والسفه
فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله وقالت المعتزلة الحكمة كل فعل
فيه نفع اما للفاعل او لغيره فاما السفه كل فعل خلا عن المنفعة اما

للفاعل واما لغير الفاعل وعندنا الحكمة في الفعل ما له عاقبة حميدة
والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة والكلام في بيان الصحيح من هذه الا
قاويل والفاسد منها يطول جدا اذ له شعب كثيرة وفروع جمة والكلام
في مسايل التعديل والتجويز يدور على ذلك ولا يحتمل كتابنا هذا مع شرطنا
الايجاز فيه التكلم في ذلك ونذكر طرفا منه اذا انتهينا الى مسايل التعديل
والتجويز ان شا الله تعالى فاما الاشباع فيه والمبالغة فقد وجدا
في تصنيف لي في ذلك مفرد لو اتفرغ بعد لاتمامه وانا اسال
الله تعالى ان يوفقني لذلك بعد فراغي عن هذا الكتاب ثم الحكمة من
صفات المدح والكمال والسفه من صفات النقص فكان الله تعالى
موصوفا بانه حكيم ووردت به نصوص لا خفا بها وهو متعالي عن
الوصف بالسفه ثم الحكمة سوا كانت من قبيل العلم او من قبيل الفعل
والعلم وكانت اسما لهما فالله تعالى موصوف بها في الازل عندنا
على ما مر من بيان مذاهبنا وابو الحسن الاشعري ذهب الى ان الحكمة
اذا اريد بها العلم فهي صفة ذات واذا اريد بها الفعل فلا وهذا
هو قياس مذهبه قال ابو بكر بن فورك واصلها العلم عند الاشعري
وانما فسروا الجواب لانه عرف اختلاف اهل اللغة فيها وابو العباس
القلانسي جعلها من باب الفعل لا غير فكانه ذهب الى انها من الاتقان
او المنع وبالله التوفيق ثم ثبت بما بينا من اول الكتاب الى ههنا ان صانع
العالم موجود قديم انه حي باقي قادر عالم سميع بصير متكلم خالق مريد
حكيم واحد ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ولا يشبهه شي من المحدثات
وقد اقمنا الدلالة على كل من ذلك على وجه لا يبقى لمن تامل في ذلك وانصف
ولم يكابر شبهة ولا ريبة ثم بعد ذلك اتفق الناس ان القول بما يودي
الى ابطال شي من هذه الصفات الثابتة له او اثبات شي من هذه المعاني
المستحيلة عليه قول باطل ونفوا بعد هذا الاتفاق في الاختلاف
في مسايل كثيرة لما انه يثبت بعضهم معنى لا يودي الى القول بابطال

شي

شي من هذه الصفات ولا الى اثبات ما يستحيل عليه عند هذا القايل
ونفاه غيرهم لما انه يودي عنده الى احد هذين الامرين وهو فاسد
نتكلم في كل مسيلة منها بما يوجبه الدليل السمعي والعقلي بقدر
الكفاية ان شا الله تعالى

الكلام في اثبات جواز روية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع

اختلف الناس في جواز روية الله تعالى قال
اهل الحق ان الله تعالى جايز الروية يعرف ذلك بالدليل العقلي ويراه
المسلمون في الاخرة بعد دخولهم الجنة ثبت ذلك بالدلايل السمعية وقالت
المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية من الروافض ان الله
تعالى ليس بجايز الروية بل يستحيل ذلك عليه ولا يراه احد لا في الدنيا
ولا في الاخرة لان المحال لا يتبدل باختلاف الازمنة والدهور ولا
باختلاف الامكنة والبقاع فلن يصير جايز الروية البتة فلا يرى
لا في الدنيا ولا في الاخرة وانما اختلفوا لان الخصوم ظنوا ان القول
بالروية يوجب اثبات ما يستحيل على الله تعالى واهل الحق قد عرفوا
انه لا يودي الى ذلك احتج الخصوم في ذلك بقوله تعالى لا تدركه الابصار
الاية فالله تعالى تمدح بانتفاء الروية عن ذاته اذ الادراك بالبصر
ليس الا الروية كما تمدح باسمايه الحسنى وصفاته العلى في سياق الاية
وسياقها فكان حاصل الاية التمدح بثبوت هذه الصفات التي هي
صفات الكمال ونفي ما لا يليق بصفاته وفي اثبات ما نفي ازالة التمدح
واثبات النقص كما في نفي ما اثبت بقوله بديع السموات والارض
وقوله خالق كل شي وهو على كل شي وكيل وقوله وهو اللطيف الخبير فذلك
لا يجوز وليس يستقيم اثبات التمدح بنفي الادراك في الدنيا دون
الاخرة لان اثبات ما تمدح بنفيه نقص واثبات النقص عليه وازالة
ما به يتمدح لا يجوز لا في الدنيا ولا في الاخرة وهذا لان اثبات النقص
اثبات دلالة الحدث والله تعالى منزه عن سمات الحدث وجميع انواع
العيوب والنقص في الدنيا والاخرة اذ لو كان ذلك في حال لانقلب

يحدثا وذلك محال ولان الله تعالى عندكم جايز الرؤية في الدنيا فلم يكن التمدح بنفي ما يجوز عليه متحققا الا ترى انه تعالى لا يتمدح انه لم يخلق لو يدا ولدا اذ ذلك جايز فلم يكن نفيه مدحا واذا تمدح بنفي الادراك دل انه لا يجوز لا في الدنيا ولا في الاخرة والمعتزلة لهم ان للرؤية في الشاهد علة وشروطا لا يتصور تعديته بشيء من ذلك الى الغايب وما يثبت في الغايب او ينفى عنه يكون بطريق الاستدلال من الشاهد على الغايب فما تعدت العلة فيه تعديا لحكم وما لا فلا وقد مر هذا فيما تقدم واذا لم يكن تعدية علة الرؤية وشروطها لم يكن تعدية الرؤية وانما قلنا ذلك لان علة كون الشيء في الشاهد مرئيا كونه جسما اذ كل جسم يرى ويستحيل رؤية ما وراء الجسم من الموجودات وهي الاعراض ولا تعدي للجسمية فلن يتعدى الحكم وهو كونه صالحا لان يرى هذا هو طريقة النظام ومن تابعه لم يجوزوا في الشاهد الرؤية الا الاجسام وقالوا استحالة رؤية ما وراء الاجسام وتعلقوا بالوجدان في الشاهد كذا اوجد بعض الفلاسفة لم يجوز تعلق الرؤية الا بالالوان وكذا المحكي عن البحادثية هكذا انكروا رؤية الاجسام ورؤية ما وراء الالوان من الاعراض وتعلقوا ايضا بمجرد الوجود وزعم الجبائي ان بعض الاعراض وهو الالوان وانواعها معروفة والاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد يرى كما ان الاجسام ترى فكانت الرؤية عنده متعلقة باحد هذه المعاني وهي الجسم واللون والكون وزعم ابنه ابو هاشم ان المرئي هو الاجسام والالوان فاما الاكوان فليست بمرئية وكل من ذلك لا يتعدى الى الغايب فلا يتعدى الحكم وهو جواز الرؤية قالوا والشرط ايضا لا يتعدى فان شرط الرؤية ان يكون بين الرائي والمرئي مسافة حتى ان المرئي لو التصق بالة الرؤية انعدمت الرؤية وكذا اتصال الشعاع وانطباع المرئي في الة الرؤية شرط عند من لا يثبت الرؤية الا

بالاجسام

من المعتزلة فانهم

بالاجسام فان المذهب عندهم وهو النظام ان المحسوسات لا تدرك الا بالمماسة والمجاورة فان اليد لا تستدرك الحرارة والبرودة والملاسة والخشونة والصلابة واللين الا بالمماسة الحاصلة بين الة اللمس وبين الملموس وكذا الطعوم لن تستدرك الا بالمماسة الحاصلة بين الة الذوق وهي اللسان واللهوات وبين الطعام وكذا الشم على هذا فان الرايحة عنده جسم ينفصل عن الجسم المشموم ويتصل بخياشيم الشام فيحصل له العلم بذلك وكذا الصوت عنده جسم وهو الهواء المضغوط فينفصل عن الجسم فينتقل في الجو الى ان يدخل صماخ السامع فيقع بينهما مماسة فيحصل العلم بالصوت فكذا الرؤية لا بد من مماسة حاصلة بين الة الرؤية وبين المرئي فينفصل شعاع من عين الرائي فيتصل بالمرئي فيحصل بينهما مماسة فيعلم بالمرئي والمماسة لا تجوز الا على الاجسام ويصير بيان هذا الشرط تحقيقا لجعل النظام علة الرؤية كونه جسما اذ المماسة لا تتصور الا بين جسمين وعند بعضهم يشترط ايضا انطباع صورة المرئي في العين التي هي الة الرؤية كما ينطبع في المراة صور الاجسام المقابلة لها لولا ذلك الانطباع لما حصل العلم بالمرئي ودليله انعدام الرؤية عند زوال الانجلاء عن العين وبطلان الانطباع وتبدل البصر بالعمى ولا يتصور انطباع الصورة الا في حق الاجسام اذ لا صورة لغيرها قالوا وكذا الضوء الحاصل في هواء المسافة الممتدة بين الرائي والمرئي شرط لحصول الرؤية ودليله انعدامها عند ارتفاع الضوء بطريان ظلام الليل وذا محال في حق الله تعالى فصح بما ادعينا من انعدام تعدي علة الرؤية وشروطها الى الغايب فلا يتعدى الحكم ايضا تحقيقه ان احدهما اما العلة واما الشرط لو تعدى وحده بدون صاحبه لا يتعدى الحكم فاذا لم يتعديا جميعا اولى ان لا يتعدى هذا كله لبيان المفارقة بين الشاهد والغايب في العلة والشروط ومنع التعدية لانعدام المساواة

الرؤية

فاما الكلام من حيث نفس الرؤية فانهم يقولون ان ما تدعونه في حق الصانع
لن يعرف رؤية عند اهل اللسان وفي المتعارف بين ارباب العقول
فان رؤية ما ليس بجسم ولا عرض ولا مقابلة بين الرائي وبينه ولا
محاذاة ولا اتصال شعاع ولا تقليب لمقلة وتوجيه الوجه اليه
والاقبال عليه واستدراك تدوره والوقوف على كله او بعضه لن
يعرف رؤية فاذا انما تقولون كلام محال وليس بمحوا في الافهام ولا
لمعناه في الاوهام تصور ومجال وما يثبت في حق الغايب ينبغي ان يكون
في حد ما يثبت في حق الشاهد الا ترى ان العلم منا لما تعلق بمعلوم شاهد
لما لم يخرج من ان يكون ضروريا او مكتسبا فكان العلم منا بالغايب كذلك
حتى كان العلم بالغايب عندكم وعند اكثرنا استدلاليا وعند بعض [illegible]
ضروريا فكذا الرؤية ينبغي ان لا تخرج في حق الغايب عن المتعارف المعقول
وبهذا التحقيق يتبين ان ما تزعمونه انه رؤية ليس برؤية وكلامكم في
ذلك غير معقول واما الكلام من حيث ذات المرئي فنقول المرئي اما
ان يرى كله واما ان يرى بعضه ولا جايز ان يرى الله تعالى كله لانه
تعالى ليس بمتناه ولا جايز ان يرى بعضه لانه تعالى ليس بمتبعض ولا
متجزي فاذا امتنع الوجهان امتنعت الرؤية لانعدام المتعلق الثالث
واما الكلام من حيث الاستدلال بانعدام الرؤية بالحال فانا لا نراه
للحال وانعدام رؤية ما هو المرئي لا يخلو من وجوه احدها الآفة في البصر
والاخر معنى في المرئي من الدقة واللطافة والاخر معنى في المسافة
بين الرائي والمرئي وهو البعد او الحجاب والمعاني كلها منعدمة
اما الآفة في البصر في البصر منعدمة لان البصراء لا يرون وكذا الدقة
واللطافة لاستحالتهما على ذات الله تعالى اذ هما من صفات الاجسام
وكذا البعد لاستحالة المسافة بين الله تعالى وبين خلقه اذ هي جارية فيما
بين المتحيزين وكذا الحجاب والتميز من امارات الجواهر واذا انعدمت
الرؤية مع ارتفاع الموانع لم يبق لانعدامها وجه الا خروج الذات عن ان

تكون

يكون جايزا الرؤية واما الكلام من حيث الاستدلال بصفة الرؤية
والمكان الذي تدعون فيه الرؤية فهو ان الرؤية تحصل عندكم اكراما
للعباد بطريق الثواب ويتلذذ بها العبد لا محالة والتلذذ بالشيء يكون
بمقدارها فما كان اعظم خطرا كان اعظم لذة ولا شك ان رؤية الله
تعالى اعظم النعم فتكون اعظمها لذة فلو كان الاكرام بالرؤية عندكم لا يكون
على الدوام بل توجد ثم تنعدم ولا شك ان الرؤية اذا انعدمت انعدمت
اللذة الحاصلة بها ولا شك ان العبد يتاذى بزوال اعلى اللذات الى
ادناها ويتنغص عليه ادنى النعم التي يجدها عند زوال اعلاها والجنة
ليست بدار يتاذى فيها ولي الله تعالى او يتنغص عليه النعم فيها وهذا
مما يوجب ان لا يرى الله تعالى في الآخرة فهذه هي الشبهة المشهورة للخصوم
ونستعين الله على حلها ودفعها على وجه لا يبقى للسامع فيها شك ولا شبهة
فانه لا حول ولا قوة الا به واما اهل الحق فانهم احتجوا بقول الله
تعالى خبرا عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك الاية والاستدلال
بالاية من وجوه احدها ان موسى عليه السلام اعتقد ان الله تعالى مرئي
ولو لم يكن مرئيا كان هذا منه جهلا بخالقه ونسبة الانبياء عليهم السلام
الى الجهل بالله تعالى كفر والثاني انه تعالى قال لن تراني ونفى موسى
عليه السلام اياه وما اخبر ان ذاته ليس بمرئي فانه ما قال لست
بمرئي بل قال لن تراني ولو لم يكن ذاته مرئيا لاخبره انه ليس بمرئي اذ الحال
كانت حالة الحاجة الى البيان لانه على زعمهم لا للمجرين جهل الله تعالى
والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة الى البيان والثالث انه تعالى قال
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فالله تعالى علق
الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من الجايزات والاصل ان
تعليق الفعل بما هو جايز الوجود يدل على جوازه وتعليقه بما هو ممتنع
الوجود يدل على امتناعه وعدم تكونه وتعليقه بما هو متحقق الوجود
تحقيق له وهنا علق بما هو جايز الوجود وهو استقرار الجبل والدليل

جواز وجوده قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا اخبر انه جعله دكا
لا انه اندك بنفسه وما اوجده الله تعالى كان جائزا ان لا يوجد لو لم
يوجده الله تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يفعل فاذا جعل الجبل دكا
باختياره وكان جائزا ان لا يفعل دل ذلك على جواز وجوده فكان تعليق
الرؤية به دليل كونها جائزة والرابع انه لما سال الرؤية ما ايسه
الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى او
خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله اني اعظك ان
تكون من الجاهلين سال النجاة لابنه من الغرق وكما عاتب ادم عليه السلام
على اكل الشجرة بقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة الاية بل هذا اولى بالعتاب
لان هذا لو كان جهلا منه بربه تعالى ليبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه
الرتبة وحيث لم يعاتبه ولم يؤيسه بل اطمعه ورجاه حيث علقه بما هو
جائز الوجود دل ان الرؤية جائزة والخامس انه تعالى قال فلما تجلى ربه
للجبل والتجلي هو الظهور اي فلما ظهر ربه للجبل كذا اروي الشيخ ابو منصور
رحمه الله عن اهل التاويل قال الشيخ ابو منصور رحمه الله لكن لا نفهم
من ظهوره غيره وكذا نقول ان شيا من صفاته لا نفهم منه ما نفهم من صفات
غيره فلا نفهم من هذا انه كان بين الجبل وبين الله تعالى حجاب فارتفع
الحجاب وظهر الجبل لان هذا مما لا يليق بصفات الله تعالى فكان معنى
التجلي ما حكى ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك عن الاشعري انه قال ان
التجلي ان الله تعالى خلق في الجبل حياة ورؤية حتى راى ربه ذكره ابن فورك
في تفسيره في تاويل قوله وان منها لما يهبط من خشية الله ولا وجه لحمل
الاية الا على هذا الوجه وهو نص في اثبات كونه مرئيا والله الموفق
واما تعلق المعتزلة في السوال على هذه الاية وتاويلها فزعم بعضهم ان
موسى عليه السلام سال ربه اية يعلمه بها على طريق الضرورة فكان معنى
قوله ارني انظر اليك اي ارني اية اعلمك بها كما اعلم ما انظر اليه فيحصل
في العلم بطريق الضرورة فلا يبقى للشبه والشكوك مجال واليه ذهب

ابو بكر

ابو بكر الاصم وابو القاسم الكعبي من جملتهم وهذا التاويل فاسد من
وجوه احدها انه قال ارني انظر اليك ولم يقل اليها ولو كان سال
الاية لقال انظر اليها لان عند وجود الاية يكون النظر اليها ثم يحصل بعدها
العلم بالله تعالى بالقلب فيكون ناظرا الى الاية عالما بالله تعالى لا ناظرا
الى الله تعالى والثاني انه تعالى قال لن تراني ولم يقل لن ترى ايتي
والثالث ان معنى قوله انظر اليك لو كان ارني اية لكان قوله لن تراني
اي لن ترى ايتي تحقيقا يتمكن في كلام الله تعالى خلف لانه اراه اعظم
الايات حيث جعل الجبل دكا والرابع ان موسى عليه السلام كان وقف
على ايات الله تعالى من قلب العصا حية وتفجير الماء من الحجر وفلق البحر
واليد البيضاء وغير ذلك مما خصه الله تعالى به من الايات الحسية
بحيث استغنى عن طلب اية اخرى بل استغنى عن ذلك اغبى قومه وابلد
خليقة الله تعالى منهما لكثرتها وترادفها في انبيائها وطلب الايات بعد
ظهور ما به الغنية للعاقل كان من نعت الكفرة فلا يجوز مثله من موسى عليه
السلام مع اصطفاء الله تعالى اياه برسالته وكلامه وتفضيله على عالمي
زمانه والله الموفق والخامس وهو الذي يبين حيرة المعتزلة
وعنادهم وبلادة افهامهم ان الله تعالى قال فان استقر مكانه فسوف
تراني فيصير على تقدير كلام هؤلاء الجهلة بالحقايق فان استقر مكانه
فسوف ترى ايتي ولا يخفى على من له ادنى لب ان الاية توجد عند اندكاك
الجبل لا عند استقراره بل عند استقراره تنعدم رؤية الاية لحقيقته
انه عليه السلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل يناجيه ولم يبق من ادب
العاقل ان يقول لمن سبقت له به المعرفة وفاوضه في الكلام وناجاه ان
يقول له عرفني نفسك واقم لي دلالة على وجودك وثبوتك ولو قال
ذلك لنسب الى الجنون والحمق والله الموفق ⊙ فزعم بعضهم ان موسى
عليه السلام كان عالما ان الله تعالى لا يرى ولكن قومه كانوا يطلبون منه
ان يريهم ربهم على ما اخبر الله تعالى عنهم بقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن

انه

لك حتى نرى الله جهرة الاية فطلب من الله تعالى الرؤية ليبين الله تعالى انه ليس
بمرئي ليكون ذلك اشد تمكنا في قلوبهم الى هذا الاعتراض ذهب الجبائي
ومن تابعه وهذا ايضا فاسد فان الله تعالى اخبر انه قال ارني انظر
اليك ثم قال له لن تراني ولو كان الامر على ما زعموا لكان من حق الكلام
ان يقول ارهم ينظروا اليك ثم يقول لهم لن تروني فان هذا عدول عن
اخبار الله تعالى وصرف له الى غير ما اخبر ولو كان ذا لجاز ان يقال ان الله
تعالى وان اخبر عن نوح صلوات الله عليه انه ركب السفينة كان المراد منه
ادريس عليه السلام وان الباني للكعبة هو اسحاق مع ابنه يعقوب
وان كان الله تعالى قال واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل
الاية ولو قيل ذا لم يخف كفر هذا القائل وتكذيبه لله تعالى في اخباره
فكذا هذا والثاني ان الرؤية لو لم تكن جائزة على الله تعالى وكان
كفرا لكان موسى عليه السلام لا يؤخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع
كلامهم سماعه ولم يتركهم واعتقاد ما لا يجوز اعتقاده لما فيه من التقرير
على الكفر والانبيا عليهم السلام بعثوا لتغييره لا لتقريره الا ترى انهم
لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة كيف لم يمهلهم بل رد عليهم من ساعته
بقوله انكم قوم تجهلون الاية ولا يقال انه كان يرد عليهم وكانوا لا يقبلون
قوله فسال من الله تعالى ذلك ليكون الله تعالى هو الذي يرد عليهم ليكون
انجع في قلوبهم فيقبلوا ذلك منه لان ذلك السؤال كان من الكفرة على
ما قال الله تعالى خبرا عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة علقوا ايمانهم
بوجود الرؤية وهؤلاء ما كانوا وقت سؤال موسى عليه السلام الرؤية
حاضرين بل كان ذلك بحضرة السبعين المختارين من بني اسرائيل ولا يظن ممن
كان مختار الرسول والمومنين انه يبين الرسول له ما يكفر به ويبين له الرسول
فساد ما يعتقده وكونه كفرا بالله تعالى ثم لا يقبل ذلك منه حتى يحتاج
الرسول الى السؤال من الله تعالى ليعلمه ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك
رسوله فاذا لم يكن السؤال من السبعين بل كان من غيرهم لم يكن للسؤال

بحضرتهم

140

بحضرتهم معنى لولا جواز الرؤية على الله تعالى الا ان يقال انما سال
بحضرة هؤلاء المختارين ليرد الله تعالى السؤال ويبين انه ليس
بمرئي ليطلع السبعون المختارون على ذلك فيخبروا السائلين من موسى
عليه السلام ذلك وهذا ايضا فاسد لان اولئك لما كانوا لم يقبلوا
قول موسى عليه السلام مع ما ايد به من البراهين الباهرة والايات
الظاهرة التي لا يبقى معها لمخالف عذر ولا لمعرض عنها ارتياب لوضوحها
وبلوغها الغاية القصوى في الظهور فضلا عمن له ادنى انصاف يحمله على
التامل فيها فبالحري ان لا يقبلوا قول هؤلاء السبعين وقد تجرد عن المؤيد
وانعدم في حقهم دلالة العصمة عن الكذب فلم يكن في سؤاله ما هو كفر بين
يدي هؤلاء معنى الا التجاسر على الله تعالى وسؤال ما لا يجوز عليه ومن
اشنع دين نفسه ان ينسب نبيا من الانبيا صلوات الله عليهم الى
مثل هذا فلا شك في كفره والله الموفق ولنا في المسيلة ايضا قوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فالله تعالى اثبت الرؤية
للوجوه التي فيها العيون الباصرة الا ترى انه وصفها بالنضارة والوجوه
هي التي توصف بالنضارة وقرن النظر بكلمة الى وعداه بها الى المنظور
اليه وما هذا سبيله لا يفهم منه الا النظر بالعين الا عند اقتران قرينة
توجب الصرف اليه فيعلم بها انه اريد به الانتظار او الاعتبار كما في قول
القايل وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي بالخلاص فانه لما اقترن
بقوله ناظرات قوله ياتي بالخلاص علم انه اريد به الانتظار وفيما نحن فيه
مثل هذه القرينة منعدمة فلن يحمل الا على النظر على ان بعض الرواة روى
البيت وجوه يوم بكر ناظرات وقال ان مراد الشاعر من هذا يوم اليمامة
سمي يوم بكر لان القتال كان فيه مع بني حنيفة بن لجيم ورهط مسيلمة
الكذاب وبنو حنيفة بطن من بكر بن وائل فسمي ذلك اليوم يوم بكر
لهذا وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب فانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة
وبهذا ابطلنا تاويل من قال معناه ثواب ربها منتظرة لما مر ان النظر

يوم الحرب مع مسيلمة

المضاف الي الوجه المعدي الي المنظور اليه بحرف الي لان يكون المراد منه نظر الانتظار واما اذا اريد به الانتظار فانه لا يتعلق بالوجه ولا يعدي بالي قال الله تعالي خبرا عن تلك المراة فناظرة بم يرجع المرسلون لم يتعلق بالوجه ولا عدي بكلمة الي لما اريد به الانتظار وقال الشاعر

فان يك صدر هذا اليوم ولي ۰ فان غدا لناظره قريب

اي لمنتظره واما قول جميل بن معمر

اني اليك لما وعدت لناظر ۰ نظر الذليل الي العزيز القاهر

فالمراد منه النظر الذي هو روية العين لانه عداه بكلمة الي فمعناه اني انظر اليك بالذل والانكسار لان النظر الي المامول علي هذا الوجه يبعثه علي المسارعة الي قضاء الحاجة وانجاز الوعد وفي قول القايل

ويوم بذي قار رايت وجوههم ۰ الي الموت من وقع السيوف نواظر

اراد به ايضا نظر الروية لما عداه بكلمة الي ثم ان بعض الناس قالوا المراد منه حقيقة الموت وهو عندنا مري اذ كل موجود جايز الروية علي ما بين ان شا الله تعالي وبعضهم قالوا اراد بالموت اسباب الموت كالضرب والطعن وهي مرية في العادة والشي قد يسمي باسم ما يوول اليه وبعضهم قالوا اراد بالموت ~~اسباب الموت كالضرب والطعن وهي مرية في العادة~~ الابطال الذين يوجد الموت بسبب ضربهم وطعنهم واقدامهم في الهيجا كما قال جرير انا الموت الذي خبرت عني فليس لهارب مني نجاة وقال اخر

يا ايها الراكب المزجي مطيته ۰ سايل بني اسد ما هذه الصوت

وقل لهم بادروا بالعذر والتمسوا ۰ قولا يبريكم اني انا الموت

والذي يدل علي ان حمل الاية علي الانتظار فاسد وجهان في المعقول احدهما راجع الي نفس المنتظر والاخر الي حال المنتظر اما الراجع الي نفس المنتظر فهو ان الثواب يومئذ يكون موجودا لان الجنة دار وقوع الثواب لا دار الانتظار والانتظار لذلك موجود في الدنيا والمعدوم هو الذي ينتظر لا الموجود وما يقال في مثل الكلام انتظر زيدا معناه

انتظر

١٤١

انتظر حضوره وقدومه الا تري انه لو نص فقال انتظر حضوره كان مستقيما ولو قال انتظر وجوده كان فاسدا فدل ان هذا التاويل فاسد واما الراجع الي حال المنتظر فهو ان ولي الله تعالي في الجنة مصون عما يوجب اعترا وحشة في صدره او ضيق وقلق في قلبه وفي الانتظار ذلك وتنغيص للنعمة وقد قيل في المثل السائر الانتظار موت احمر وهذا مما لا يليق بحال اهل الجنة الا تري كيف وصفهم بنضارة الوجوه بقوله وجوه يومئذ ناضرة الي ربها ناظرة وذلك وصف من نال الثواب لا وصف من هو بعد في الم الانتظار وكربه تحققه ان النظر مضاف الي الله تعالي لا الي غيره فلا يجوز صرفه الي غيره ولو جاز لجاز صرف قوله اعبدوا ربكم الي غير الله تعالي وحقيقة هذا ان اضمار المضاف واقامة المضاف اليه مقام المضاف انما يجوز عند تعين المضاف في نفسه بدليل من الدلايل فيحصل فايدة الكلام وينفي الابهام كما في قوله تعالي واسئل القرية التي كنا فيها الاية اي اهل القرية لان السؤال للجواب ولا جواب ينتظر من الابنية والحيطان وشي من الجمادات فعلم ان المراد منه من ينتظر منه الجواب وقد اختص بذلك الاهل فاما عند انعدام دليل يعين بعض ما يضاف فلا يجوز الاضمار لانعدام الفايدة الا تري ان قايلا لو قال رايت زيدا واراد به عمامته او قميصه او دابته او غلامه او داره كان مخطيا في ذلك لاستواء هذه الاشيا وما سواها ايضا في صحة الاضافة الي زيد وانعدام دليل التعيين فكان المتكلم به المريد بعض هذه الاشيا من غير دليل التعيين متكلما بما لا فايدة فيه فيعد سفيها جاهلا ثم ما يصح اضافته الي الله تعالي اشيا كثيرة من نحو الجنة والعرش والملايكة والانبيا والرسل عليهم السلام واصحاب الرسل والاوليا وعباد الله الصالحين والدور والقصور والحور العين والغلمان والبسط والحلل والاواني وغير ذلك مما لا يحيط به العد والاحصا وان يولع في الاستقصاء فتعيين البعض بلا دليل

يوجب التعيين غير سائغ في اللغة وخروج في الخطاب عن عادات الحكما
فحمل كلام الله تعالى على هذا فاسد لا يجوز المصير اليه والله الموفق وفي
التعلق بالاية والاعتراض عليه كلام كثير وفيما ذكرت كفاية ولنا ايضا
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وجاء في غير خبر ان الزيادة هي
النظر الى الله تعالى وقد تحمل غير ذلك مما جاء به التفسير لكنه لولا ان
القول بالرؤية كان امرا ظاهرا والا لكان لم يحتمل ظاهره لم يجي فيها
اليها وهذا اي الحاصل استدلال باجماع الصحابة وشيوع القول بالرؤية
فيهم وذكر الشيخ ابو عبد الله محمد بن علي الترمذي الحكيم رحمه الله في تصنيف له
سماه مسئلة في سلوك اهل العدل بين المشبهة والمعطلة فقال
اتفقت على حديث الرؤية جماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي
عنهم كلهم ابه منهم ابن عمر وابن مسعود وابن عباس وصهيب وانس بن
مالك وابو موسى الاشعري وابو هريرة وابو سعيد الخدري وعمار بن ياسر
وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعماد بن رويبة الثقفي وحذيفة
عن ابي بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله وابو امامة وبريدة
الاسلمي وابو برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء الاسدي احد وعشرون
رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كلهم رووا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم في اثبات الرؤية فمن رد هذا اعتقد وقصد تكذيب هولاء
وفي الاحاديث والدلايل السمعية في هذا الباب كثيرة وقد ثبتت بالدلايل
الدلايل رؤية الله تعالى والثبوت لما لا جواز له فيثبت في ضمن الثبوت
جواز الرؤية ثم نشتغل بعد هذا ببيان جواز رؤية الله تعالى في العقول
وان كان الترتيب يقتضي اثبات الجواز اولا بالدلايل العقلية ثم الثبوت
بالدلايل السمعية الا انا قدمنا الدلايل السمعية لما مر ان فيها الثبوت
والجواز جميعا معا فمن اكتفى بما كان ذلك كافيا له فلا يحتاج الى الخوض
في الدلايل العقلية ثم بعد فراغنا من اثبات ما رمنا اثباته بالدلايل
السمعية لما مر ان فيها الثبوت والجواز جميعا معا فمن اكتفى بما كان ذلك

كافيا

كافيا له فلا يحتاج الى الخوض في الدلايل العقلية ثم بعد فراغنا من اثبات
ما رمنا اثباته بالدلايل السمعية نشتغل بالدلايل العقلية فنقول
وبالله التوفيق ان كان اوايلنا واوايل المعتزلة سبق منهم الاجماع ان
الاعراض مستحيلة الرؤية واختلفوا بعد هذا الاجماع ان العلة المطلقة
للرؤية في الشاهد ما هي فزعمت اوايلهم انها الجسمية فكل ما هو جسم كان
مرئيا وكل ما لم يكن جسما فهو مستحيل للرؤية وقالوا ان الباري جل
وعلا ليس بجسم فيستحيل رؤيته وزعموا ان كل من قال ان الله تعالى
مرئي فقد زعم انه جسم اذ لا فرق بين قول القايل هذا جسم وبين قولهم
هذا مرئي كما لا فرق بين قولهم هو عشر وبين قولهم هو جذر مائة
وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا ان العلة المطلقة للرؤية هي كونه قايما
بالذات فما كان قايما بالذات يجوز رؤيته وما لا يكون قايما بالذات
يستحيل رؤيته والله تعالى قايم بالذات فكان جايزا الرؤية فمن زعم
انه تعالى مستحيل رؤيته فقد الحقه بما لا قيام له بذاته ثم ان اوايلنا
واوايلهم احتجوا لكون الاعراض مستحيلة للرؤية ان الخلاف بين
العقلاء قديما وحديثا موجود في ثبوت الاعراض وانتفائها واشتغل
المثبتون باقامة الدلايل على ذلك ولو كانت هي مرئية محسوسة لما
جرى الخلاف فيها بين ارباب الحواس السليمة ولما جرت الحاجة بالدلايل
العقلية ولما اشتغل ~~الحكما~~ بالمحاكمة الى دلايل العقول بل فزعوا الى
الحواس ونسبوا المنكرين الى العناد وجحد الضروريات والمكابرة
للحواس والحقوهم بالمتجاهلة من السوفسطائية وحيث لم ينسبوهم الى
ذلك وناظروهم واثبتوا ذلك بالدلايل العقلية علم انها ليست بمرئية
وان طريق ثبوت العلم بها العقل لا الحس ثم ان النظام من جملة المعتزلة
لم يثبت عرضا الا الحركة فاما ما وراء الحركة من الموجودات كالالوان
والطعوم والروايح فقد جعلها كلها اجساما عنده وان لم تكن قايمة
بالذات ثم ناقض ولم يجوز رؤية الاصوات وان كانت اجساما فاما

عدة — العقلاء

المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله تعالى اختلفوا في جواز درك الاعراض
بالحواس الاخر نحو الاصوات انها هل تدرك بحاسة السمع فجوز عبد الله بن
سعيد القطان الكلام في كل ذلك وقال لا يجوز ادراك عرض ما بحاسة من
الحواس اذ لو ادرك لما جرى الخلاف في ثبوتها بين ارباب الحواس السليمة
وذ عدا المسموع سوا الذات الذي قام به الكلام والصوت لا الكلام
والصوت فاما من سواه من اصحابنا الذين لا يجوزون روية الاعراض
فانهم يجوزون ادراكها بسائر الحواس الموضوعة لدرك كل نوع منها
فلم يطردوا عللهم في اخراج الاعراض من ان تكون مرئية لجريان الخلاف
في ثبوتها بين العقلا فاذا التعويل على القائم بالذات غير ممكن الا
على طريق التعلق بالاجماع مع الخصوم في استحالة روية الاعراض فتبا
لهم اتفقنا ان ما هو مستحيل الروية في الشاهد هو العرض وان كل جسم جائز
الروية وكل جسم كما هو جسم فهو قايم بالذات ~~فيتعدى الى الغايب~~
فبنا ان نقول انه يرى لانه جسم فلا يتعدى الى الغايب لانه ليس بجسم
او لانه قايم بالذات فيتعدى الى الغايب لانه قايم بالذات فينبغي
ان نتكلم على هذا الوجه ولا نشتغل بدليل استحالة روية الاعراض
الا اذا كان المثبت للروية يرى في الاعراض راي عبد الله بن سعيد فه
فحينئذ يمكنه ان يتعلق بذلك الدليل فاما من لم يكن يتابعه في ذلك وجوز
ادراك شي من الاعراض بشي من الحواس فلا يمكنه التعويل على ذلك
الدليل فينبغي ان يعتمد على اجماع الخصوم على ذلك ثم نتكلم ان الاجسام
ترى لقيامها بالذوات دون التركب والجسمية ثم ان النظام منهم
يبني الكلام على اصله ان الالوان مرئية وهي اجسام وليست بقايمة
بالذات فاذا انفكت الروية عن القيام بالذات وما انفكت عن
الجسمية ووجه ابطال كلامه انه بناه على اصلين كل واحد منهما غير
صحيح احدهما ادعاوه ان الالوان اجسام وهذا ممنوع بل هي اعراض
لوجود حد العرض فيها فان الحركة التي هي عرض بالاجماع انما كانت عرضا

لاستحالة

لاستحالة قيامها بذاتها وافتقادها الى محل واستحالة بقايها وتفارق
صفات الله تعالى لاستحالة تغايرها هذا الحد بعينه موجود في الالوان
ثم هو وان كان يدعي بقاها الا انا نثبت بالدليل الذي يثبت استحالة
بقا ساير الاعراض وهو ان الباقي يكون باقيا ببقا واستحالة قيام البقا
بما لا يبقى بايته بالبديهة فلم تكن الاعراض باقية على ما نبين ذلك اذا
انتهينا الى مسئلة الاستطاعة ان شا الله تعالى والالوان غير قايمة
بذواتها فيستحيل قيام البقا بها فلم تكن باقية فكانت اعراضا لا اجساما
ومع ذلك جوز النظام تعريها ذال ان الروية تنفك عن الجسم فبطل
تعليقه الروية بالجسم وكذا هو يقول باستحالة روية الاصوات
وان كانت عنده اجساما فاذا ابطل تعليقه جواز الروية بالجسم
طردا او عكسا فاما من سوى النظام من قدما المعتزلة الذين يسلمون ان
الالوان والطعوم والاصوات اعراض ويقولون انها مستحيلة
الروية ويعلقون الروية بالجسم يقولون ان الجزء الذي لا يتجزى
قايم بالذات وهو مستحيل الروية لخروجه من ان يكون جسما فيدل
هذا على تعلق الروية بالجسم وجودا وعدما واصحابنا يقولون ان
الجسم هو المتركب من الجواهر وعندنا يرى كل جوهر وان لم يكن
كل جوهر جسما وهذا لان الجوهر لو لم يكن في نفسه مرئيا قبل انضمامه
الى غيره لما صار مرئيا بالتركب وانضمامه الى غيره لان جواز الروية
واستحالتها مما يرجع الى الذات والذات لا تتبدل بالتركب فلا
يتبدل الحكم المتعلق بالذات وهذا لان المتبدل بالتركب هو الاحكام
المتعلقة بالمقادير والكيفيات فان ما ليس بطويل اذا انضم الى ما ليس
بطويل يصيران جميعا طويلا وكذا المربع والمثلث والمسدس وغير ذلك
من الاشكال فاما الاحكام المتعلقة بالذوات فلا تبدل لها بالتركب
لانعدام تبدل ذواتها عند التركب اذ التركب ليس الا مجاورة غيره
والشي بمجاورته غيره لا يتبدل في نفسه بل يتبدل العدد فكذا

او العرض بذاته فيفارق الاجسام
لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها
الى المحل واستحالة بقايها

الاحكام المتعلقة بالذات لا يتبدل لانها تابعة للذات يبقي ببقائها
ويزول بزوال البقاء ولما كانت الجواهر عند التركب مرئية دل انها عند
التفرد مرئية وهي قائمة بالذات وليست بجسم فكانت الرؤية دائرة
مع القيام بالذات دون الجسم فيتعدي الي كل قائم بالذات فمن
اراد التعلق بهذه الطريقة ينبغي ان يسأل الخصم انه هل يري
رؤية الاعراض جائزة فان رآها مستحيلة الرؤية يتكلم علي هذه
الطريقة وان قال ان بعض الاعراض مرئية فينبغي ان لا يتمسك
بهذه الطريقة لانه لا يمكنه تمشيته الا اذا رأي في استحالة ادراك
الاعراض بالحواس كلها رأي عبد الله بن سعيد فيتكلم بالمعقول
الذي معنا في استحالة رؤية الاعراض وادراكها بالحواس من وجود
الخلاف فيما بين ارباب الحواس السليمة فحينئذ يمكنه الكلام واما
غير عبد الله من قدماء اصحابنا رحمهم الله فانهم كانوا يعلقون الرؤية
بالقيام بالذات لمساعدة المعتزلة اياهم في القول باستحالة رؤية
الاعراض لا غير وكان الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله يري
الاصوب في هذه المسئلة ان نتمسك بالدلايل السمعية التي مر ذكرها
فاذا عجزت الخصوم عن الاعتراض عليها فزعمت ان الدلايل السمعية ان
اوجبت الرؤية فالدلايل العقلية منعت القول بالرؤية فكانت الايات
والاحاديث متشابهة يجب التوقف فيها فيقال لهم لم قلتم ان الدلايل
العقلية منعت القول بالرؤية فاذا قالوا لان المرئي هو الجسم بدليل
ان في الشاهد لا يري الا الجسم والله تعالي ليس بجسم يطالبون بالدليل
وقيل لهم لم قلتم ان الجسم يري لانه جسم ويعارضون انها تعلقت بالاجسام
لا لكونها اجساما بل لكونها قائمة بالذات فيعلل بهما علي طريق المعارضة دفعا
لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل علي الخصم فينهدم حينئذ
ما يقيم من الدلالة علي تعلق الرؤية بالجسم علي ما بينا ولا يحتاج الي
اقامة الدليل علي تعلقها بالقايم بالذات فكان هذا اضيق علي الخصم

واحسم لمادة شغبه فانه رحمه الله ذكر في المقالات في مسئلة ر
الماسة فقال شيء الاصل ان ما لا يري في الشاهد عرض يقوم بغيره
والا فكل قايم بنفسه يري فاذا كان الله تعالي قايما بذاته يري
لا علي الاعتدال بذلك ولكن علي الدفع والمقابلة اذ لم يرجع في
الامر الي ما يوجبه الدليل لكن رجع الي الوجود في الشاهد هذا
لفظه رحمه الله ومعناه ما بينا وكذلك لو سلكت هذه الطريقة
مع المتاخرين منهم القايلين بجواز رؤية بعض الاعراض ايضا مع
جواز رؤية الاجسام وقيل ثبتنا بالدليل السمعي انه تعالي مري
فلم توقفت في القول بها بان زعم مخالفة الدليل السمعي الدليل
العقلي فيقول ولم قلت انها تخالف الدليل العقلي فاذا قال لان
المرئي في الشاهد ما هو من هذه الاجناس المخصوصة وهي الاجسام
والالوان والاكوان والله تعالي خارج من هذه الاجناس يقال
لهم لم قلتم ان تعلقها بهذه الاجناس تعلق الاحكام بالعلل دون
كون هذه الاجناس من اوصاف الوجود ويطالبون بالدليل فما
اقاموا من الدليل يهدم عليهم علي ما ابين بعد هذا فيسهل حينئذ
الكلام وتقل مونة المجادلة وتخف والله الموفق وينبغي ان
لا يدعي ان العلة المطلقة للرؤية القيام بالذات ايضا وما ذكره
الشيخ رحمه الله ذكر علي طريق المسامحة والمساهلة بل نطالب الخصوم
باقامة الدلالة علي ما جعلوه علة فحسب ولا نشتغل بادعاء شيء
علة فانهم هم المدعون ان العلة المطلقة للرؤية ما ادعوا فلا معني
للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصم وهذا
وانما يصار الي ذلك عند العجز عن ذلك ولا عجز بحمد الله تعالي علي
ما نبين بعد هذا ان شا الله تعالي ممن اصغي الي هذه الوصية وتمسك
بهذه الطريقة فقد كفي مونة الخصوم واندفعت عنه معرة مجادلتهم
ومن رام الخوض في الدليل المعقول الذي اعتمد عليه المتاخرون

من اصحابنا واراد الوقوف عليه فنبين له ذلك فنقول وبالله التوفيق
ان المتاخرين من اصحابنا عند دعوى المتاخرين من المعتزلة روية
بعض الاعراض ذهبوا الى ان العلة المطلقة للروية في الشاهد
المجوزة لها الوجود وان كل موجود موجود بروية ممكنة جايزة ودليل
ذلك انا نرى الجواهر والالوان وهي الحركة والسكون والقرب
والبعد والاجتماع والافتراق وقد وافقنا الجبائي على ان هذه
الاجناس الثلاثة مرئية وابنه ابو هاشم وافقنا على روية الالوان
وخالفنا في روية الاكوان والنظام وافقنا على روية الالوان غير
انه ادعى انها اجسام وقد اقمنا الدلايل على كونها اعراضا فاجماع
هولاء اغنانا عن اقامة الدليل على روية بعض الاعراض وكونها
جايزة الروية ثم الدليل مع هذا على روية الاعراض التمييز بالبصر
بين الاسود والابيض وبين المجتمعين والمفترقين من غير ايهام السواد
والبياض والاجتماع والافتراق بالة الروية وهو البصر ولم
يعرف كون الجواهر مرئية الا بالتمييز بالبصر بين اجناسها وحصول
العلم بوجودها وهذا بعينه في حق الاكوان والالوان موجود فكانت
مرئية ولو لم تكن مرئية لعرف بالروية وجود الجواهر ولكان لا يوقف
على كونه متحركا او ساكنا او مجتمعا او مفترقا كما لا يوقف على الطعوم
بمجرد الروية لانعدام تعلقها بالطعوم على ما اجرى الله تعالى العادة
وان كانت مرئية عندنا لكونها موجودة على ما نبين ان شا الله تعالى والدليل
على ان الجواهر مرئية موافقة جميع المعتزلة ايانا على ذلك فيغنينا
الاجماع عن اقامة البرهان على ذلك ثم الدليل على ذلك حصول
التمييز بين اجناس الجواهر بالروية كحصوله بين انواع الالوان
ثم يقال لهذا الذي لا يجوز روية الجواهر ولم يجوز الا روية
الالوان بم عرفت ان الالوان مرئية فان قال بالتمييز بين انواعها
بالروية فكذا يلزم في الجواهر والاكوان والطول والقصر

والحركة

والحركة والسكون وغير ذلك ويعين هذا ايطالب النظام فيقال
له لو قلت ان الالوان مرئية فلا يمكنه الا ان يتعلق بالتمييز بين انواعها
فيلزم روية الحركة والسكون وكذا ابو هاشم يطالب بالعلة التي
لاجلها جعل الالوان مرئية ثم يطالب بالتفرقة بينها وبين الاكوان
ويسوي بينها وبينها فيعين تلك العلة واذا ثبتت روية الجواهر والالوان
والاكوان فنقول لا بد من سبر الاوصاف لنبين العلة المجوزة للروية
من الاوصاف الاتفاقية المقترنة بها المسماة عند المتكلمين اوصاف
الوجود ثم نعدي الروية بتلك العلة من الشاهد الى الغايب والتعدية
من الشاهد الى الغايب يكون باوصاف العلة دون اوصاف الوجود والفرق
بين اوصاف الوجود واوصاف العلة تقدم في مسئلة الصفات
فنشتغل بسبر الاوصاف لنبين وصف العلة من اوصاف الوجود
فنقول وبالله التوفيق لا يخلو المرئي في الشاهد من ان يكون مرئيا
لكونه جسما او لكونه عرضا او لكونه لونا او لكونه متلونا او لكونه قايما
بالذات او لكونه كونا او لكونه متكونا او لكونه معلوما او لكونه مذكورا
او لكونه محدثا او لكونه موصوفا او لكونه باقيا او لكونه موجودا ولا جايز
ان يرى لكونه جسما لانا اقمنا الدلالة على روية اللون والكون وهما
ليسا بجسمين ولا جايز ان يرى لكونه عرضا لقيام الدلالة على كون الجسم
مرئيا وليس هو بعرض على ان عند الخصوم يستحيل روية كثير من الاعراض
فبطل ذلك طردا وعكسا وعند اوايلهم يستحيل رويتها كلها ولا جايز
ان يرى لكونه لونا لانا راينا ما ليس بلون وهو الجوهر والكون على ما اثبتنا
ذلك بالدليل وساعدنا على ذلك الجبائي ولا جايز ان يرى لكونه متلونا
لقيام الدلالة على روية الالوان والاكوان وليست هي بمتلونة لاستحالة
قيام اللون بها ولا جايز ان يرى لكونه قايما بالذات او لكونه موصوفا
لان الخصوم لو علقوا الروية بكونه قايما بالذات او بكونه موصوفا
فقد سلمت لنا المسيلة وامكن التعدية الى الغايب ثم انا بينا ان

اللون والكون مرئيان وليسا بقائمين بذواتهما ولا بموصوفين بصفة
تتقوم بهما ولا جايزان يرى لكونه متكونا لان المتكون اذا اريد به الموجود
فهو ما ندعيه وان اريد به ما قام به عرض يسمى كونا فهو فاسد لان
اللون والكون مرئيان وكذا لو خلق الله تعالى في ابتدا خلقه العالم جوهرا
واحدا فكان مرئيا على ما قررنا قبل هذا من وجوب كون الجزء الذي لا يتجزى
مرئيا ولم يكن متكونا حينئذ ولا جايزان يرى لكونه معلوما او مذكورا
لان المعدوم معلوم ومذكور وليس بمرئي على ان الخصوم لو ادعوا ان
الشاهد يرى لكونه معلوما او مذكورا للزمهم التعدية لكونه تعالى معلوما
مذكورا ولا جايزان يرى لكونه محدثا لان من المحدثات عندهم ما يستحيل
رويته لان عند اوايلهم ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الروية
وهي محدثة وعند الجبايي ما عدا الالوان والاكوان من الاعراض
يستحيل رويتها وان كانت محدثة وكذا الحكم عند ابي هاشم فيما وراء
الالوان من الاعراض وكذا عند النظام الحركات والاصوات
يستحيل رويتها وهي محدثة على ان الجواهر ترى في حالة البقا وهي في
حالة البقاء ليست بمحدثة حقيقة اذا لحدث ما يتعلق به الاحداث
وهو يتعلق بها في اول احوال وجودها لا في حالة البقاء الا عند النظام
خاصة وهو فاسد لاستحالة تعلق الاحداث بموجود انقضى اوان حدوثه
او احداث الموجود ايجاده محال ولا جايزان يرى لكونه باقيا لانها لو
تعلقت بالبقا في ثبت ما ادعيناه وامكنت التعدية الى الغايب لان
الله تعالى باقي على انا اثبتنا بالدليل روية الالوان والاكوان وهي
اعراض ويستحيل بقاوها عندنا فان ادعت المعتزلة بقاها ننقل الكلام
الى تلك المسئلة على ان عند النظام الاصوات باقية ويستحيل رويتها
عنده وكذا الجبايي بقاء الحرارة والبرودة واليبوسة والحيارة
والقدرة والعجز والعلم والاعتقاد والكلام وليست هذه الاشيا
بمرئية عنده وكذا ابنه يقول ببقاء جميع الاعراض التي اجاز ابوه بقاها

والرطوبة

الا الكلام خاصة ولا يجوز روية شي منها على ان الكل جنس يرى عندهم يكون
جايزا الروية في اول احوال وجوده بلا خلاف بين العقلاء فضلا عن
المتكلمين لان ما استحيل رويته لذاته لا يختلف باختلاف الازمنة
وهي في تلك الحالة ليست بموصوفة بالبقاء الا عند عباد والكرامية
وهو فاسد لصحة قول القايل وجد ولو بقي عند جميع اهل اللسان
واذا اندفعت هذه الوجوه تبين ان جواز الروية كان متعلقا بالوجود
والله تعالى موجود فكان جايزا الروية ثم عرفنا ثبوت الروية للمؤمنين
في دار الكرامة بما مر من الدلايل السمعية فان قيل روية شي من
الاعراض غير مسلم من اوايلنا فلم قلتم ذلك قولكم ان التمييز يقع
بالبصر بين الساكن والمتحرك والمجتمع والمفترق والاسود والا
بيض كما يقع بين جنس جوهر وجنس اخر نقول لهذا لا يتبين ان السواد
والبياض مرئيان وكذا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
بل المرئي هو المتحرك والساكن والاسود والابيض والمجتمع والمفترق
لا هذه الاعراض بدليل ان نفاة الاعراض ينكرون وجودها مع انهم
ارباب الحواس السليمة على ما مر غير ان المتحرك اذا روي عرف وجود
الحركة بالدليل وكذا السواد والبياض هذا كما نقول ان التمييز
يقع بحاسة اللمس بين الحار والبارد والخشن والاملس والصلب
والرخو على حسب ما يقع بين الاسود والابيض بحاسة البصر ومع
ذلك اجمع العقلا على ان الحرارة والبرودة والملاسة والخشونة
والصلابة والرخاوة ليست بممسوسة فكذا البياض والسواد
والحركة والسكون قيل لهم لا وجه الى هذا المنع فان شيئا مما
مرئي في الشاهد لا محالة لا ينكر ذلك الا من كابر حسه ولم يعرف كونه
مرئيا الا بتمييزه بحاسة البصر بينه وبين غيره من غير ان يحل الاله
منه شي فان الجسم لما كان يرى لم يحل من معنى الجسمية في العين شي ومع
ذلك حصلت به المعرفة بذلك الجسم والتمييز بينه وبين غيره وهذا

المعنى بعينه موجود في البياض والسواد والحركة والسكون فكانت
مرئية بخلاف اللمس فان هناك لا يعرف باللمس الا وجود الجسم الملموس
والمحسوس ثم ما وراء ذلك من المعرفة الحاصلة بتلك الاعراض التي
وضع اللمس لاجلها لا تحصل بمجرد اللمس بل لقيام تلك المعاني بآلة اللمس
وهو اليد فان الحرارة تقوم باليد وكذا البرودة وكذا الخشونة والملاسة
يؤثران في اليد عند امرارها على الصفحة العليا من الجسم من تسهل المرور
وتعذره وكذا في الصلابة والرخاوة يحل اليد معنى من الدخول في
اجزائه والامتناع عنها من الدخول فيها فتعرف هذه المعاني لقيامها بآلة
اللمس التي هي من اجزاء اللامس فيعرف حلولها في نفسه كما يعرف الحر والبرد
باتصالهما به فيثبت له العلم بقيامهما بالمحل تبعا لثبوت العلم بحلولهما
فيه وهذا المعنى منعدم في الرؤية فان الرائي يرى الجواهر والاكوان
والالوان من غير حلول شيء من هذه الاشياء في الرائي فلو لم تصر مرئية لما
حصل له التمييز بينها وبين اغيارها اذ الوقوف على صفة في المعنى
لا يكون الا بدخولها تحت الحس فاما ما يقوم بذات الانسان فيمكنه ان
يعرفه بالضرورة مما قام به من الحرارة والبرودة وغيرهما عرفه بالضرورة
وعرف بالضرورة قيامهما به فيامهما بالمحل الممسوس من غير حصول الحس لهذه
المعاني فاما في المرئي فبخلاف ذلك فوقف على معنى به التمييز ابتداء بالحس وهما
يزعمون من انكار نفاة الاعراض يبطل بالاصوات عندكم فان الصوت
مسموع ومع ذلك ينكرون فان قالوا انما ينكرون في الاصوات كونها
اغيارا للذات ومعاني وراءها لا وجودها وكونها اغيار الذات
ومعاني وراءها ام هي راجعة الى الذات كصفة الوجود مما لا يمكن
معرفته بالحس فلم يكن الخلاف في الحقيقة فيما يحس بل فيما لا يحس
قلنا وهذا هو بعينه الجواب في الالوان والاكوان ان انفسها
داخلة تحت الحس مرئية به ولا خلاف في ثبوتها انما الخلاف في كونها
معاني وراء الذات وذلك مما لا يمكن معرفته بالحس فان قالوا لا وجه

الى ادعاء رؤية الاكوان فان راكب السفينة لا يرى تحركها ولا يحس ذلك
ولو كانت مرئية لرآها الراكب وهو شبهة ابي هاشم قلنا بمثل هذه
الشبهة تنكر السوفسطائية رؤية الاجسام فانهم يزعمون ان من في البر
يرى السراب وغيره لا يرى ممن كان يقرب من السراب ولم يوجب
ذلك قدحا في رؤية الاجسام لكن انما الزمت على ان اللون عندك
مرئي والوان شيء صبغ باصباغ مختلفة ثم ديرا وفلكة مغزل
او عنبة تصبغ باصباغ مختلفة ثم يدار لا يرى الالوان واحد وما
وراء هذا الواحد لا يرى وان كان في حالة رؤية الشيء ولم يرد ان المغزل
موجود انكر السفينة بل اولى لان تلك الالوان لا يقف عليها ولا يميزها
في تلك الحالة احد من الناس وحركة السفينة يقف عليها غير راكبها وكذا
راكبها لو نظر الى الماء رأى حركة السفينة ثم ذلك لم يوجب استحالة رؤية
الالوان لكن انما لزمت على ان الالوان نعم الذهن تتعلق بها الرؤية
في الشاهد لا يبطل ذلك اعتلالنا بالوجود لان الالوان مرئية بلا خلاف
بيننا وبين ابي هاشم ولا وصف يجمع الالوان والجواهر يمكن تعليق
الرؤية به الا الوجود على ما سبق تقريره فاذا هذا سؤال لا يجري
التعلق به نقضا للخصوم فان قالوا رؤية الجواهر والاكوان والالوان
وان ثبتت في الشاهد غير ان ما وراء الالوان وهو الجواهر والاكوان
ليس يختص بالوقوف عليه بالرؤية بل قد يمكن ادراك ذلك بما وراء /
البصر وهو اللمس فان الاعمى يعرف وجود الجسم وحركته وسكونه واجتماع
الجسمين وافتراقهما باللمس كما يعرف ذلك البصير بالبصر فاما الالوان
فهو لا يوقف عليه الا بحاسة البصر ولهذا لا يعرف الاعمى لون الجسم
باللمس فكان اللون هو المختص بالادراك بحاسة البصر على معنى انه
لا يدرك بشيء من الحواس الا بالبصر فلو كان الباري جل وعلا مرئيا مع انه
ليس بمسموع ولا ممسوس ولا مذوق ولا مشموم لكان ادراكه مختصا
بالرؤية فكان لونا اذ هذا من خاصة اللون وحيث يستحيل ان يكون الله

تعالى من جنس الالوان استحال ان يكون مختصا بالادراك بالبصر فبعد
ذلك اما ان يقال انه مسموع كما انه مبصر او مذوق او مشموم وهذا
محال واما ان يمتنع عليه الرؤية فيقال لهم هذا كله تمويه او جهل بمذاهب
الخصوم وبالحقائق اما الجهل بمذاهب الخصوم فان عبد الله بن سعيد
وابا الحسن الاشعري كانا يقولان ان ذات الباري تعالى يجوز ان يسمع
كما يجوز ان يرى فلم يكن عندهما الذات مختصا بالرؤية فبطل هذا ا
الكلام ثم عند الاشعري اللون يجوز ان يسمع ايضا فلم يكن للون
اختصاص بالرؤية ولا لذات الباري جل وعلا ثم استوى ذات الباري
واللون في ان كل واحد منهما يجوز ان يسمع ويرى لا يوجب ان يكون الباري
جل وعلا لونا لان كل واحد منهما اعني الرؤية والسمع يتعلق بكل موجود
فيتعلق بالمتضادات والمختلفات ولا يوجب التشابه والاستواء
بينهما فكذا هذا واما الجهل بالحقائق فلانهم زعموا ان اللون لا يدرك الا
بالبصر والحركة والسكون والاجتماع والافتراق يدرك باللمس كما يدرك
بالبصر وهذا جهل منهم وذلك انا نقول لهم اي شيء تعنون بقولكم ان اللون
لا يدرك الا بالبصر اتعنون انه لا يعلم البتة الا بالحس فيرى ليعلم ولا
طريق للعلم به سواه ثم يقال لهم اي شيء تعنون بقولكم ان الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق يدرك باللمس اتعنون انها تحس
فتكون ممسوسة او انها عند مس الجسم يعلم من غير ان تكون ممسوسة فان عنيتم
انها تمس فتكون ممسوسة كما تكون مرئية وهذا باطل اذ غير الجسم لا يمس
لاستحالة قيام المماسة بالاعراض ولا بد في المس من قيام المماسة بكل واحد
من المماسين وان قالوا لا يصير ممسوسة ولكنها تصير معلومة بالحس
بمس الجسم الذي هو محلها قلنا ما لا يدخل تحت الحس لا يصير معلوما بالحس
بل يصير معلوما بالعقل بواسطة الحس فكان العلم الحاصل بالاجتماع
والافتراق والحركة والسكون بالعقل بواسطة الحس اذ لم تصر هذه
الاشيا ممسوسة كالعلم بالحرارة والبرودة والملاسة والخشونة

والصلابة

والصلابة والرخاوة وعند الرؤية تصير هذه الاشياء اعني
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مرئية على ما قررنا ثم بالوقوف
على هذه الجملة الحقيقية يقال لهم ان عنيتم ان اللون لا يدرك الا بالبصر
اي لا يحس بشيء من الحواس الاخر فهكذا الحكم في الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق على ما قررنا فاذا الاختصاص للون وان عنيتم انه لا طريق
لمعرفته الا الرؤية والحركة والسكون والاجتماع والافتراق لمعرفتها
طريق اخر سوى الرؤية قلنا وذات الله تعالى تعرف بالعقل بواسطة
مشاهدة الايات الدالة عليه فان لم يجب لكون الاكوان وهي الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق مرئية ان يكون لونا لما انها تعرف
بطريق اخر في الجملة سوى الحس فلا يجب كون الباري جل وعلا لونا
وان كان مرئيا لانه يعلم بطريق اخر وان وجب كونه تعالى لونا لكونه مرئيا
وان كان لمعرفته طريق اخر سوى الرؤية لوجب كون الاكوان الوانا لكونها
مرئية وان كان لمعرفتها طريق اخر والقول به خروج عن المعارف فكذا
هذا ثم نقول انا بينا بالدليل ان كون الذات مرئيا حكم كونه موجودا
والباري موجود فكان مرئيا لكونه موجودا لا لكونه لونا فدل كونه
مرئيا على مطلق الوجود اذ الحكم يدل على علته لا على موجود مقيد ولا
دلالة في كونه مرئيا الا على مطلق الوجود فلو كان لونا لكان لا لانه
مرئي بل لانه لا يدرك بالحواس الاخر فيكون كونه لونا حكما لكونه غير
مدرك بالحواس الاربع الاخر سوى البصر وهذا فاسد لان هذا تعلق
الحكم وهو كونه لونا بالعدم وهو كونه غير مدرك بتلك الحواس وذا
باطل لانه يقتضي ان يكون العلوم والقدر والارادات كلها الوانا
لانها لا تدرك بشيء من الحواس الاربع فكانت مساوية لها في علة كونها
الوانا وهي كونها غير مدركة بالحواس الاربع فكانت مساوية لها في
الحكم وهذا باطل لانا بينا بالدليل ان كونه جائز الرؤية من حكم الوجود
وهو موجود وبينا بالدليل ان الذوق والشم واللمس والسمع يستحيل

على ذاته وبيننا بالدليل انه ليس بلون فكان من مقتضى مجموع هذه الدلائل
ان اللون ليس مما يختص ادراكه بالرؤية لقيام الدليل على ذات تختص بكونه
مرئيا وليس بلون والله الموفق فان قالوا نعلق جواز الرؤية بالوجود
فاسد فان كثيرا من الموجودات لا تتعلق بها الرؤية كالعدد والارادات
والعلوم والاعتقادات والسكون والطعوم والروائح فان كل مرئي
وان كان موجودا فكل موجود ليس بمرئي فوضح الانفكاك بين الوجود والرؤية
قلنا التعليل وقع لجواز الرؤية لا للوجوب وهذه الاشياء جايزة الرؤية
بالدليل الذي تقدم ذكره فاما وجوب الرؤية فانه يكون بتخليق الله تعالى
الرؤية في آلة الرؤية فاذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك وان لم يخلق
الرؤية وخلق ضدها لا يرى ولم يخرج الشيء من ان يكون مرئيا هكذا كما ان
الله تعالى لو خلق للانسان العلم بشيء من الاشياء علم ذلك الشيء ولو لم
يخلق العلم حتى جهله الانسان بقي مجهولا فلم يخرج من ان يكون العلم به
ممكنا فكذا هذا فان قالوا هذا الكلام في غاية الفساد فان وجود المرئي
وارتفاع السواتر بينه وبين آلة الرؤية بدون الرؤية لا يتصور قلنا
لم قلتم ذلك فان قالوا لو جاز هذا لبطلت المعارف وصحت السوفسطائية
فان على موجب كلامكم هذا يجوز ان يكون ههنا بحضرتنا فيلة عظام ترقص
ونيران هائلة تضطرم ودبادب وبوقات تضرب وتنفخ وبنود واعلام
منشورة وعساكر مارة ولم يخلق فينا الرؤية والسمع فلم نقف على ذلك
وركوب مثل هذا او تجويزه خروج عن المعقول وادعاء ما يعرف كذبه
ضرورة وتمسك بالسوفسطائية قلنا شيء مما ذكرت ليس بلازم فان الرؤية
لما كانت معنى في الآلة يخلقه الله تعالى عند فتح الانسان العين لا محالة
بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة سوى ابي هاشم فانه ينكر كون الرؤية
وساير الادراكات معاني ونحن نستدل على ثبوتها عليه بمثل ما نستدل به
على ثبوت جميع الاعراض ولم يحصل لابي هاشم بهذا المنع سوى ابطال طرق اثبات
الاعراض على نفسه فاذا كانت الرؤية ثابتة معنى في العين بتخليق الله تعالى

عرض

عرض ذلك بالاجماع من كل وجه وبالدليل الذي يلجي ابا هاشم الى الاعتراف
به وان الله تعالى يخلق ما يخلق باختياره فمن الجايز ان لا يخلق الرؤية في عين الشاب
فلا يرى وان لم يكن بينه وبين المرئي حجاب لانعدام الرؤية هذا كما لم يخلق
في حال تحقق السواتر والحجب وهناك انعدام الرؤية بان لم يخلق الله تعالى
الرؤية في الآلة وخلق ضدها لا لوجود الساتر لان الشيء انما يستحيل وجوده
اذا اشتغل محله بضده فاما قيام ما ليس بضد للرؤية في غير محل الرؤية
فلا يوجب استحالة وجود الرؤية في محلها غير ان الله تعالى اجرى العادة
ان يخلق ضد الرؤية عند وجود السواتر نظرا للعباد ليمكنهم اخفاء ما لا يعجبهم
اطلاع غيرهم عليه بتحصيل السواتر فيحصل ضد الرؤية في الآلة فلا يوجد
الرؤية ولو لم يخلق الرؤية مع انعدام السواتر وارتفاع الحجب في الاجرام
والالوان والاكوان لكانت لا ترى ولا تخرج من كونها جايزة الرؤية فكذا
هذه الاشياء والذي يحقق هذا ان حركة السفينة لا يراها الراكب ويراها
غيره لوجود ضدها في بصره وان كانت الحركة مرئية عند الجبائي وصنع
المعتزلة والشبهة لازمة عليه وعلى ابنه والذي يحقق هذا ثبوت رؤية النبي صلى
الله عليه وسلم الملك وانعدام رؤية غيره بلا ساتر ولم يكن ذلك الا لخلق الله
تعالى الرؤية في عين النبي عليه السلام وخلقه ضد الرؤية في عين غيره
وكذا المحتضر يرى ملك الموت واعوانه صلوات الله عليهم ومن يحضره
من العواد والممرضين لا يرون شيئا من ذلك ثبت هذا لكن بالاحاديث
تنسب رادها وجاحدها الى الالحاد والخروج عن الاسلام فدل ان
ما ذهبنا اليه كلام صحيح لا يكاد يتوجه عليه سؤال لو تأمل الخصوم وانصف
وبهذا التحقيق والتقرير يتبين ان الطعوم والروائح وغيرهما من الاعراض
التي لم يجر الله تعالى العادة برؤيتها مرئية لوجود العلة وهي الوجود وانعدام
الرؤية ما كان لاستحالة رؤيتها بل يخلق الله تعالى ضد رؤيتها في ابصارنا ولو
اجرى الله العادة لرأيناها والذي يحقق هذا كله انا اتفقنا ان المقابلة
للمرئي واتصال الشعاع به وقربه وبعده ولطفه ليستحيل اذ هذه

المعاني تثبت في الاجسام دون الاعراض واذا ثبت هذا علم ان رويته
لم يكن لوجود المقابلة واتصال الشعاع وقربه ولم يجز ان يكون عدم
هذه المعاني في حق محل العرض مانعا من ادراك العرض لانه لو جاز
ان يكون العلل التي تعرض لامكنته مانعة من ادراكه ولا يوثر فيه بعيار
وصف عنه لم نامن ان يكون لطف الملايكة وبعد الفلك وعدم اتصال
الشعاع بما في قعود البحار وامتناع المقابلة بين القديم والمحدث
ووجود الساتر بين الباري وبيننا مانعا من ادراك ما يوجد بحضرتنا
من الفيلة والجبال والفرسان والاعلام وهذا دخول فيما انكره
القوم ومع ذلك عند اعتراض بعد هذه المعاني بمحل العرض لا يوجب
العرض ذلك انه انما لم يُرَ لا لان هذه المعاني موجبة انعدام الرويه
في حق العرض بل لان الله تعالى لم يخلق روية العرض في ابصارنا ولم يخرج
من ان يكون جايز الرويه وكذا ما الزم الخصوم والله الموفق واما
فصل استحالة كون الفيلة بحضرتنا ترقص وطبول تجول وفرسان
تحارب وذباب تضرب وبوقات تنفخ بها واصوات هايلة ولا
نراها ولا نسمعها فنقول ثبتنا بالدليل المعقول ومساعدة الخصوم ما
يحتمل هذا الالزام اشكالا على كلامنا فلا نتفرد بلزوم عهدة الانفصال
لدى الخصام والجدال ثم نقول اجاب بعض اصحابنا عن هذا الالزام
ان الرويه للمتضادين متضادة لو يتوما الا في جزئين من العين
يتوم روية كل ضد بجزء على حدة وروية المختلفين مختلفة في نفسها
وليست بمتضادة وروية المتجانسين كالجنس الواحد ما يكون روية
لبعضها يكون روية لكلها فوجود روية المتضادين في الجزئين جايز
ووجود روية احدهما في جزء وضد روية الاخر في جزء اخر جايز فيجوز في
حالة واحدة روية احد المتضادين دون صاحبه ويجوز رويتهما جميعا
وكذا في المختلفين فاما في المتجانسين فلا يجوز روية احدهما دون الاخر
وقد نري الاجسام الكثيفة والفيلة ومن جنسها وكذا الافراس والاعلا

فعلمنا

فعلمنا ضرورة بروينا الاجسام الكثيفة انها لو كانت الا يناها لتجانسها
في انفسها بخلاف الطعوم والروايح لما لم نرها ما نراها لتخالف في الجنس
فتحقق روية ما نري مع انعدام رويتها فان قالوا روية اللطيف تخالف
روية الكثيف فما انكرتم من جواز وجود روية البقة مع عدم الروية
للفيل قلنا ان البقة من جملة الاجسام الكثيفة كالفيل الا انها اصغر
جثة منه فكانت بمنزلة جزء من الفيل فيستحيل وجود روية لها لا ندرك
بها او بجنسها من الفيل مثلها ولو دفع الله تعالى عن عين الانسان مانعها
من الرويه وبقي مقدار ما لو نظر الى الفيل لم يدرك منه الا مقدار البقة
راي منه مقداره ولم يره باجمعه وبعض اصحابنا اجابوا ان هذا وان
كان من الجايزات ولكن لما لم يجر الله تعالى العادة بخلق ضد روية
الفيلة والطبول وغير ذلك في اعيننا فلا نراها وان كانت بحضرتنا
ووقع لنا الامان عند انعدام رويتنا اياها عن وجودها بطريق العادة
فان الله تعالى لا ينقض العادة المستمرة الا زمان بعث الرسل عليهم السلام
اجمعين معجزة لهم وحجة على قومهم او على يدي الولي في بعض الازمنة
المخصوصة كرامة له والعلم بالمعتاد يقيني ونقضه ممتنع عادة فيقع
لنا الامان من ذلك كما ان انسانا لو اخبر ان الله تعالى حول جميع رجال
خراسان اناثا وفينا من ذكرانا عرفنا كذبه بيقين لانعدام العادة وان
كان ذلك ممكنا ثابتا في مقدور الله تعالى وكذا لو اخبر انسان انه بتهامه
في ايام باحورا اشتد البرد حتى جمدت المياه وفي قلب الشتاء اشتد الحر
وهب السموم في جبال الترك نعلم كذبه يقينا لانعدام جريان العادة
بذلك وكذا لو ان انسانا دخل بيته ثم خرج علمنا يقينا انه عين ذلك
الانسان وان كان من الممكن ان اعدم الله تعالى ذلك الرجل وخلق اخر
على شبهه وهيئته ولكن لما لم يكن ذلك معتادا اعلم بانعدامه كذا ما نحن
فيه والله الموفق وعلى هذا تخرج جواب ما الزموا من انعدام روينا
الله تعالى في الدنيا وهو انا انما لم نره لخلق الله تعالى في ابصارنا ضده

رؤيته وهذا لا يستحيل لان الله تعالى ليس بذي جنس حتى يقال لما رأينا
جنسه لم يجز انعدام رؤيته على الجواب الاول وعلى الثاني ان رؤيته
ليست بمعتادة في الدنيا ليقال لا ينعدم كيلا يؤدي الى قلب العادة الى
هذا الجواب ذهب اكثر اصحابنا رحمهم الله واليه يشير الشيخ ابو منصور
رحمه الله وذهب ابو العباس القلانسي من جملة متكلمي اهل الحديث انه
تعالى لا يرى في الدنيا لضعف في ابصار الخلق في الدنيا فاذا اراد اكرامهم
بالرؤية خلق في ابصارهم قوة وهذا الجواب مستقيم متين اذ كم من
شيء مرئي لا يدركه الانسان لضعف في بصره ولهذا يتفاوت الناس في
رؤية الاشياء عند الدقة والبعد ثم هو انما تعلق بهذا الجواب دون
الاول لان من مذهبه ان ارتفاع الرؤية تخلق ضدها في البصر كالوقر
في السمع ممتنع اذ من مذهبه ان منع ذي الطبع عن فعله مع بقا طبعه
محال على مذهبه المعروف ان المتولدات بفعل الله تعالى بايجاب الطبع
وهذا الاصل عندنا غير صحيح فيجوز عندنا انعدام الرؤية بخلق ضدها
في البصر كالوقر ويجوز ايضا امتناعها لضعف في البصر فيجوز لنا
دفع الزام الخصوم بامتناع الرؤية المحال بالطريقين جميعا وعنده لا يجوز
ذلك الا بالطريق الثاني على ما بينا والله الموفق فان قيل لو كان
لا يرى لقيام ضد رؤيته في ابصارنا وذلك الضد موجود فيجوز ان يرى
فلم يكن عدم رؤيته الا بضد لرؤيته وكذا في حق الثاني والثالث الى
ما لا يتناهى قلنا من اصحابنا من قال ذلك المنع منع عن رؤيته وعن
رؤية نفسه كالجهل بالشيء جهل به وبنفسه ولهذا الجهل الجهل ولا يلزم
جهالات غير متناهية ومنهم من قال يخلق الله تعالى فيه منعين كل واحد
منهما منع عن صاحبه فاما زعمهم ان الرؤية متعلقة بالجسم قد بينا
فساده واما قول الجبائي انها تتعلق بالاجسام والالوان والاكوان
وقول ابنه انها تتعلق بالاجسام والالوان فكل منهما تعلق بمجرد الوجود
دون العلة فانهما نظروا الى ما تعلقت به الرؤية لا الى العلة والتعلق

بمجرد

بمجرد الوجود والاعراض عن حقيقة العلة عمدة المجسمة وبمثل هذا يتبين
حيد المعتزلة من العلل والحقائق والتمسك بما يوجد من حيث الظاهر
كتمسك الجهال من المشبهة وغيرهم ويتضح عند الرياضة ما هم عليه من باب
الحقائق لوقوفه بعقله الناقص عليه فاما المرتاض المتميز في الصناعة الذي
استولى عليه المران فيها العالم بكيفية سبر العلل وطردها وادراجها في
معلولاتها والتمييز بينها وبين اوصاف الوجود فانه يعلم انهم لم يحصلوا
من الحقائق الا على الدعوى ولم يبنوا مذاهبهم الا على الحسبان والظن
والعجب من وقاحتهم انهم ينسبون اهل الحق الى التشبيه لاثباتهم الرؤية
ويزعمون ان الرؤية في الشاهد تتعلق باجناس مخصوصة من الاجسام
والالوان والاكوان فمن زعم ان الله تعالى مرئي فقد شبه الله تعالى
بخلقه وهذا غاية في الوقاحة لان ادنى ما يجابون عن هذا ان ما يستحيل
رؤيته عندكم اجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقدر والارادات
والعلوم والاعتقادات فمن قال باستحالة رؤية الله تعالى فقد
شبهه بها فان قالوا انما لا يرى اجناس كثيرة فالقول بكونه مستحيل الرؤية
لا يؤدي الى التشبيه بها كلها لان ذلك محال لاختلافها في انفسها ولا
الى التشبيه ببعضها لانعدام دليل التخصيص قلنا وكذلك المرئي عندكم
اجناس مختلفة وفيها اشيا متضادة فيستحيل ان يؤدي الى التشبيه بها كلها
او ببعضها كما قلتم ثم العجب من غفلتهم انهم لم ينظروا الى ان الرؤية تتعلق
بالمتضادات من نحو السواد والبياض والحمرة والخضرة والحركة
والسكون والاجتماع والافتراق ولا ريب انه لا مشابهة بين المتضادات
وكذا يتعلق بالمختلفات من نحو الجواهر والالوان والاكوان ولا مشابهة
بين هذه الاجناس الثلاثة المختلفة خصوصا على اصلهم ان المشابهة تجري
في الاوصاف النفسية عند الجبائي وفي اخص الاوصاف النفسية على قول
ابنه هاشم على ما مر واذا كانت الرؤية تتعلق بالمتضادات والمختلفات
ولا يوجب تشبيه بعضها ببعض فكذا يتعلق بالقديم والمحدث ولا

ولا يوجب تشبيه البعض بالبعض ثم انهم اعتمدوا على الوجود المحض
وقالوا وجدنا في الشاهد أن الرؤية تتعلق بهذه الاجناس المخصوصة من
غير التفات الى العلة والتمييز بينها وبين الاوصاف الاتفاقية التي هي اوصاف
الوجود فجعلوا مجرد الوجود حجة وهو عين مذهب المجسمة المشبهة في
اعتمادهم على مجرد الوجود في دعواهم اذ كلنا على حسب ما مر في تلك المسألة
ولم ينظروا الى العلة والمعتزلة خالفتهم في تلك المسألة ثم وافقتهم في
مسألة الرؤية في مجرد الوجود فينبغي في الحقيقة وعند التأمل ان تفر
من المشبهة حيث وافقتهم في تلك المسألة بعينه وجلسوا تحت المثل السائر
ومتى بد ايها وامسك ثم لو جاز للقائل ان يقول ان الرؤية تعلقت بهذه
الاجناس المخصوصة فلا يكون ما وراءها مرئيا جاز للقائل ان يقول ان
الموجود اجناس مخصوصة فتنفي المعطلة الصانع لخروجه عن هذه الاجناس
وزعموا النصارى انه جوهر لكونه موجودا ليس بجسم ولا عرض وتزعم
المجسمة انه جسم لكونه موجودا ليس بعرض ولا جوهر ولا مخلص لهم
عن هذا ولا بد لهم من الرجوع الى بيان العلة المطلقة للرؤية وليس
ذلك الا ما بينا من كونه موجودا او الى بيان ان الجوهر ليس بمرئي
لانه جوهر لتعلقها بما وراءه وكذا في الالوان والاكوان فتبين حينئذ
جواز رؤية ما وراء هذه الاجناس كما انا اذا بينا ان الجسم ما كان
موجودا لكونه جسما لوجودنا ما ليس بجسم وكذا في الجوهر والعرض
لم تكن بد من الرجوع الى بيان حد الموجود ليشمل فحينئذ يتبين جواز
موجود ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وبالوقوف على مثل هذه المعاني
يتبين استمرار اصول اهل الحق واندفاع التناقض عنها واضطراب
اصول القدرية وكثرة تمكن التناقض فيها وبهذا يمتاز الحق من الباطل
والصحيح من الفاسد ثم لهم اسئلة فاسدة تندفع كلها بمعرفة ما بينا
في الاصل فنذكر بعضها ليسهل للمتأمل فيه الوقوف على كيفية الدفع بمشية
الله تعالى وعونه منها انهم يقولون كل مرئي يجوز ان يشار اليه والله

(الكل)

(وهي الاعراض والاعيان وهي الاعراض والاعيان وهي الجواهر والاجسام فلا يكون ما وراءها موجودا)

تعالى لو كان مرئيا لكان يجوز ان يشار اليه والجواب عنه ان بعض اصحاب
الرؤية لا في جهة ~~ومكان الاسلم~~ وهم الاشعرية يجوزون الاشارة الى
الله تعالى لا الى الجهة كما يجوزون الرؤية لا في جهة وكان الالزام عنهم
مندفعا ثم عندنا وان كان لا يشار اليه واليه ذهب ابو العباس القلانسي
ولكن في الشاهد ما كان جواز الاشارة الى شيء لجواز الرؤية بل لكونه متحيزا
في جهة مكان جواز الاشارة مع وجود الرؤية من اوصاف الوجود فيبطل
الالزام ثم يعارضون فيقال لهم كل مخاطب آمر ناهي في الشاهد يشار
اليه فلو كان الله تعالى مخاطبا آمرا ناهيا لكان يشار اليه فما اجابوا به
عنه فهو لهم جواب والله الموفق ومن ذلك قولهم كل مرئي في مكان
فيقال لهم ما كان لانه مرئي وما كان مرئيا لانه في مكان فانه تعالى لو خلق
جزءا لا يتجزى لا في مكان لكان مرئيا والصفحة العليا من العالم مرئي وهو
لا في مكان وقد يحل في المكان ما ليس بمرئي عندكم كالعلوم والقدر والارادات
وغيرها فيبطل قولهم ثم يعارضون بالمخاطب الآمر الناهي به لم ير في
الشاهد الا في مكان وفي الغائب امر ناهي مخاطب ليس في مكان وكذا لا حي
ولا فاعل في الشاهد الا في مكان وهو محدود متناهي جسم ولا يجب
التعدية الى الغائب فكذا ما نحن فيه وكذا قياس كلامهم يلزم ان الله تعالى
لو لم يخلق الا ادميا او لم ير انسان الا ادميا او لم ير الا جسما اسود او لم
يخلق الله تعالى من الالوان الا السواد ان يعتقد ان لا موجود الا ادمي
ولا مرئي الا ادمي ولا جسم الا اسود ولا لون الا السواد ولا يجوز وجود
ما وراء هذه الاشياء ولا رؤية غيرها لتعلق الوجود والرؤية بها
وهذا كله باطل باجماع العقلاء فكذا ما تمسك به المعتزلة من نوع هذه
الخيالات ومن هذا القبيل قولهم ان الرؤية لما تعلقت بهذه الاجناس المخصوصة
ولم ير ما سواها من الطعوم والروائح انما لم ير لمخالفتها هذه الاجناس
والمخالفة بين الله تعالى وبين هذه الاجناس فوق المخالفة بين
الطعوم والروائح وبين هذه الاجناس لانه لا شبهة بين الله تعالى

(في المكان)

وبين خلقه بوجه من الوجوه وبين الطعوم والروائح وبين هذه
الاجناس مشابهة من وجوه كالحدوث والعرضية واشباه ذلك والجواب
ان انعدام رؤية هذه الاشياء ما كان لما ذكرتم بل لوجود ضد رؤيتها
فاما هي فعندنا مرئية والدليل عليه انا نرى السواد ونرى البياض ايضا
مع وجود التضاد بينهما ونوى من المخالفة فدل ان انعدام رؤية
ما انعدمت رؤيته ما كان لمكان المخالفة بل لما بينا والله الموفق واعترضت
عن ذكر مثل هذه الاسئلة لانفتاح طريق الدفع والتحامي عن الاطالة وجعلهم
المسافة بين الرائي والمرئي واتصال الشعاع وانطباع المرئي في عين الرائي
وارتفاع الحجب شروطا للرؤية فاسد وكذلك اشتراطهم كون المرئي متحيزا
فاسد لانهم سلموا رؤيتنا الاعراض ومن لم يسلم منهم ذلك الزمناه بالدليل
واتصال الشعاع بالاعراض غير متصور وكذا ادراكها بالمماسة على ما قررنا
ومن مذهب النظام ان الشعاع جسم يماس المرئي والعرض لا يماس ومع ذلك
يرى دل ان هذا كله باطل وكذا انطباع المرئي لان المرئي لا ينطبع ولكن يخلق
الله تعالى مثل صورة المرئي في المرارة ولا صورة للاعراض وكذا ارتفاع
الحجب يكون فيما بين الاجسام فاما في حق الاعراض فلا يتأتى ارتفاع الحجب
الا ان يرتفع عن محالها وقد بينا قبل هذا ان ارتفاع الحجب عن محالها لا اثر
له في حقها على انا بينا ان الحجاب لا اثر له في المنع عن الرؤية فلم يكن لارتفاعه
اثر في اثبات الرؤية والله الموفق وكذلك جعلهم المقابلة شرطا فاسد
لان المقابلة تكون ثابتة بين الاجسام واما الاعراض فلا تقابلها ولا تقابل
وقد ثبتت رؤيتها دل انها ليست بشرط غير انها وقعت في حق الاجسام
لضرورة كونها متحيزة متناهية وكل شيء يرى كما هو لا يوجب الرؤية
تبدلا في المرئي فان الاسود يرى اسود والابيض يرى ابيض وكذا
المتحرك والساكن والطويل والعريض والمثلث والمربع والمدور
والجماد والحيوان وكل ما يعاين ويرى من الاجسام والاعراض يرى
كما هو الا ان يكون ذلك من موجبات الرؤية او من شروطها ثم دعوى النظام

اتصال

اتصال الشعاع وكونه جسما فاسد لان الشعاع هو الاجزاء القائمة بالبصر
وهو عرض لدخوله تحت حد الاعراض والاعراض لا مماسة لها ولا انتقال
من محل الى محل فلا يتصور انتقاله من العين الى المرئي على ان الشعاع لو كان
جسما لكان لا يتصور ما يقول من حيث ان الانسان يرى السماء وما فيها من
الكواكب كما فتح عينيه من غير تخلل مدة مع بعد ما بينهما ولا يتصور انتقال
جسم في هذه المدة من الارض الى السماء مع بعد ما بينهما من المسافة
وكذلك لو حصل العلم بالرؤية بطريق المماسة لحصل ما هو المخصوص بالمماسة
من العلم بحرارة الممسوس وبرودته ولينه وخشونته ورخاوته وصلابته
بمجرد الرؤية لان العلم المخصوص بالمماسة لا ينعدم عند وجودها وان حصل
علم آخر وراءه كما في الذوق فان العلم بالمطعوم وان حصل به ولكن لما
كان لا يخلو عن المماسة ما انعدم العلم المختص بها كذا هذا والله الموفق
ودعواه ان الحواس تدرك بطريق المماسة دعوى متعرية عن البرهان
بل هو باطل وقد فرغنا الآن عن ابطاله ثم هو باطل بالسمع وقوله ان
الصوت جسم ينتقل فيدخل في صماخ السامع باطل لدخول الصوت تحت
حد الاعراض على ما قررنا قبل هذا اي انا كلامنا ولا يتصور من الاعراض
الانتقال من محل الى محل ودخولها في محال لان ذلك من صفات الاجسام
والذي يحقق هذا ان الرجل اذا وجد منه صوت بحضرة الف نفر
اكتنفوه من جوانبه الاربعة يسمع كل واحد منهم ذلك الصوت بعينه
بكماله ولا يتصور وجود الجسم في امكنة كثيرة ولا يقال يسمع كل واحد
منهم بعضه لان كل عاقل يعرف ببديهة عقله انه يسمع كل الصوت ولا يقال
كل واحد منهم يسمع صوتا على حدة لان كل واحد منهم يسمع صوت هذا الرجل
ولم يحصل منه الا صوت واحد ومن اراد ان يوهم نفسه انه يسمع صوتا
سوى الصوت الذي وجد من هذا الرجل لا يقدر على ذلك ويعرف
بتفتيشه من نفسه الكذب صراحة والرجوع الى الحق واتباع ادلته
والانقياد لها اهله اولى بالعاقل من ركوب مثل هذه الترهات والوساوس

التي لا يخفى فسادها عند التامل واتضاح من تامل وكشفه عن ذلك
على الصبيان والعوام ولكن الله تعالى يكرم بهدايته من يشاء من
عباده فضلا منه ويخذل من يشاء منهم عدلا منه وهو الغني الحميد يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وكذا اشتراطهم الصوء
في المسافة فاسد اذ الظلمة لا تمنع من الرؤية عند القائلين بالرؤية
للاشبار وي عن ابي العباس القلانسي حكى عنه ابن فورك في كتاب اختلاف
الشيخين وذلك ليس مما يعتمد عليه لان الهرة وكثيرا من الحشرات
والهوام يرى بالليل وان وجد الظلام والخفاش لا يبصر بالنهار وان
وجد الضوء فلا اعتماد على الضوء وعدمه بل متى خلق الله تعالى الرؤية
في البصر حصل الوقوف على المرئي ثم الذي يبطل جميع ما سبق ذكره
من شبهات الخصوم ان الله تعالى يرانا ولا مسافة بيننا وبينه ولا اتصال
شعاع ولا انطباع المرئي في الالة لتعاليه عن الرؤية بالالة وهذا مما
لا محيص لهم عنه وتبين بتحقق رؤية الله تعالى ايانا ان جميع ما عدوه
في الشاهد من اوصاف الوجود لا من اوصاف العلة ادا لشرط والله الموفق
وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام فانكر النظام والكعبي
ومن وافقهما ان الله تعالى يرى شيئا واولوا وصف الله تعالى بانه بصير
انه عالم بالمرئيات وجعلوا الرؤية ضرب علم في الشاهد والغايب جميعا
واذا كان كذلك كانت رؤية الله تعالى ايانا علما منه بنا فلا يشترط هذه
الشروط اذ هي من شروط الرؤية دون الرؤية والعلم منا وان كان علما
ولكن كانت علما مخصوصا حاصلا بهذه الالة والعلم بهذه الالة
لا يحصل لنا الا بهذه الشروط وهذا فاسد لان الرؤية معنى وراء
العلم فان انسانا لو قال رايت كذا ولا اعلم به كان صحيحا ولو كانت
الرؤية هي العلم لصار الرجل نافيا لما اثبته وصار مناقضا كما لو قال
تعد فلان ولم يجلس فلان ولان محل الرؤية في الشاهد هو العين ومحل
العلم هو القلب وسواء المغاير ادا الشيء الواحد لا يحل محلين وكذا

ضده

ضد البصر العمى وضد العلم الجهل وتغاير ضديهما يدل على تغايرهما هذه
هي طرق معرفة الايجاد والتعدد وقد اثبت بكل من ذلك تغايرهما
وتعددهما في الشاهد تحققه ان العلم بالمرئي يثبت مع العمى ولا يتصور
ثبوته مع الجهل فان الاعمى لو سمع شيئا بطريق التواتر لحصل له العلم
به وان كان المخبر عنه مرئيا في نفسه وكذا لو كان الرسول صلى الله عليه
وسلم اخبر اعمى بلون جسم عرفه الاعمى بالنص حصل له العلم بذلك واجتماع
الجهل مع العلم بشيء واحد من جهة واحدة واجتماع رؤيته والعمى
عنه محال ممتنع وبثبوت العلم بالمرئي ذاك الجهل ومات الى العمى ولو
كانا شيئا واحدا لما تصور ذلك وازال الشيء مع بقائه يستحيل والذي يقرر
هذا ان من راى شيئا ثم غمض عينيه والمرئي بين يديه تبدلت
حالته وانعدمت منه في هذه الحالة صفة كانت موجودة قبل تغميض
عينيه وما انعدم العلم بذلك الشيء فانه عالم به وبصفاته وهيأته
بعد التغميض كما هو عالم به قبل التغميض فكان المنعدم هو الرؤية
وانعدامها مع بقاء العلم دليل انها معنى وراء العلم ثم لو فتح عينيه
بعد ذلك حصلت له صفة كانت منعدمة في حالة التغميض وهي الرؤية
ولم يحصل العلم لانه كان حاصلا في حالة التغميض فدل ان الرؤية
معنى وراء العلم والله تعالى يرانا لا من جهة ولم يحصل من هذا المنع
لهؤلاء الملحدين الا تكذيب الله تعالى فيما وصف به نفسه وتكذيب
رسله فيما وصفوا به ربهم ونسبة العمى اليه تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا اذ الحي لا يخلو عن اتصافه بالبصر او العمى فاذا
نفوا عنه البصر وصفوه بالعمى ضرورة وهو من اعظم امارات
الحدث ونفي امارات الحدث والنقيصة اولى من نفي الرؤية عنه ثم
ان هؤلاء مع هذا ينسبون انفسهم الى التنزيه والتوحيد مع اثباتهم
اخس العيوب واوضح دلالات الحدث والبصرية منهم يسلمون ان الله
تعالى يرانا ولكن يفرقون بين رؤيته ايانا ورؤيتنا اياه فيقولون

لا لحالة م

الله تعالى يرانا لا بالآلة فيتحقق ويتصور بدون الجهة والمقابلة فاما
نحن فنراه بالآلة فلا يتصور الا في الجهة لان الآلة جسم لا يتصور استعمالها
الا في حيز معلوم كمن يفعل منا بيده لا يمكنه ان يفعل الا في جهة مخصوصة
فكذا هذا والجواب عنه ان المقتضي للجهة ان كان هو الرؤية فباطل
رؤية الله تعالى ايانا وان كان هو الآلة فباطل بعلمنا بالله تعالى فانه
يحصل بالآلة وهو القلب وهو جسم ولا يقتضي الجهة والمقابلة ولا
ثالث هنا وكل واحد من الامرين غير مقتض للجهة دل ان هذا الاعتراض
فاسد ولا يقال كل واحد منهما لا يقتضي الجهة واذا اجتمعا اقتضيا
لان ما ليس بمقتض للشيء اذا اجتمع مع ما ليس بمقتض له لا يقتضيان
لانهما بعد ما اجتمعا لا يقتضيان ولا اثر للاجتماع وبهذا يبطل قولهم ان
المرئي اما ان يكون مقابلا كالجسم او حالا في المقابلة كالالوان والاكوان
او ما له حكم المقابلة كالمرئي في المرآة من صور الاشياء فان الله تعالى
يرى المرئيات لا بهذه الوجوه على ان هذا الكلام باطل فان المقابلة
لو كانت شرطا لكان العرض لا يرى فلو كان الحلول في المقابلة شرطا
لكان لا يرى الجوهر لا ماله حكم المقابلة ولو كان كونه في حكم المقابلة
شرطا لكان المقابل والحال في المقابل لا يريان ورؤية كل شيء من هذه
الاشياء مع انعدام ما اقترن بصاحبيه دل ان الاشياء من ذلك ليس
بشرط ولو شرطا حتما لكان لا يرى شيء البتة لامتناع اجتماعها ولو
جعل هذه الاشياء شرطا لا محالة فلا بد له من اقامة الدليل ولا دليل
لهم سوى الوجود وهو باطل على ما بينا وبهذا يبطل قولهم ان ما ندعونه
ليس برؤية اذ هي لا تعرف عند اهل اللغة فان الله تعالى يرى ورؤيته
ليست بمقابلة ولا محاذاة ولا اتصال شعاع ولا تقليب حدقة وتبين
ان هذه الاشياء ليست الا من القرائن الاتفاقية والاوصاف الوجودية
والرؤية رؤية بدونها وقولهم ان العلم بالغائب لا يخرج عن الوجه
الذي به يعلم الشاهد قلنا وكذلك الرؤية فانها كما كانت من الشاهد

مرئية

مرئية كانت في حق الغائب كذا وما ذكر من المقابلة والمسافة
واتصال الشعاع فقد ابطلنا ان يكون شيء منها من لوازم الرؤية
بل كل شيء يرى كما هو وعلى ما هو فلما كانت الاجسام في الجهات منا
وبيننا وبينها هواء رأيناها كما هي وعلى ما هي عليه لا لان الجهة
والمقابلة من لوازم الرؤية والله تعالى ليس بمتناه ولا منا بجهة
فيرى كما هو كما يرانا هو لا عن جهة ولا في جهة وما قالوا لو كان الله
تعالى يرى لكان يرى كله او بعضه على ما قرروا كلام فاسد وقعتهم
اليه الحيرة واقرب ما يجابون عنه ان يقابل بالعلم فيقال اتعلمون الله
تعالى كله ام بعضه فان قالوا نعرفه كله او بعضه احالوا وان قالوا
اذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه كفروا وان قالوا نعرفه كما هو
وهو ليس بجسم موصوف بالكل والبعض فهو لهم جواب وكذا يقال
الله تعالى يرانا اكبيرنا ام بعضه ام كله والكلام فيه كما في الاول
ثم حقيقة الجواب ان الكل اسم الجملة تركبت من اجزاء محصورة والبعض
اسم لكل جزء تركب الكل منه ومن غيره وذلك كله لا يليق بصفات
الباري فلم يكن كلا ولا بعضا فيرى كما هو وانه هذا ابا لعلم به ثم
هكذا يبطل برؤية الاعراض لذي لون او حركة فلو قيل رأيت كله ام
بعضه فبأي الجوابين اجاب احال وليس له من الجواب الا ان يقول
العرض لا يوصف بالبعض والكل لما مر من تحديدهما وذلك محال
على العرض فيرى العرض لا كله ولا بعضه بل يرى على ما عليه فكذا
الباري جل وعلا يرى على ما هو لا كله ولا بعضه وكذا الجزء الذي لا يتجزى
ثم اكثر هذه الاسئلة يرد على من يقول يرى الله تعالى في الآخرة فاما
من عرض الكلام في ان ذاته هل هو مرئي في نفسه فيسقط عنه اكثر هذه
الاسئلة وبعض الكبراء المحققين من ائمتنا بسمرقند كان يوصي اصحابنا
ان يخوضوا الكلام في كونه ثابتا في ذاته مرئيا ليندفع اكثر هذه الاسئلة
وقد خرج الجواب عما قالوا انا لما ذا لا نرى الله تعالى في الحال

ولاحجب ولاموانع فانا بينا قبل ذلك ما هو جوابه على الاستقصاء ثم نزيد
لهذا ايضاحا لان المعتزلة يتشبثون به ويوهمون الاحداث انه من
قبيل ما لا انفصال عنه فيقول لهم عند وجود الحجب والهواء ودقة
المرئي وبعده ما المانع من الرؤية اقيام ضدها بمحلها ام الحجب والسواتر
والدقة واللطافة والبعد فان قالوا بالاول فقد اذعنوا للحق
وانقطع شغبهم وان قالوا بالثاني واضافوا ارتفاع الرؤية الى هذه
الاشياء وان لم يك قايما بمحل الرؤية قيل لهم واذا جاز ان تنعدم الرؤية
لمعنى لا الى ضده فلم لا يجوز ذلك في جميع الاعراض حتى يخلو الجسم من
الحركة لا الى ضدها ومن الكون لا الى ضد له ثم يقال لهم اليس قد
يجوز ان يقوي الله تعالى ابصارنا فنري الجسم الصغار والدقيق والبعيد
فان قالوا نعم قيل لهم فما انكرتم من ان يكون الدقة التي تجامع الرؤية
تارة ولا تجامعها تارة لا يكون علة لان يكون الشي غير مري كما لا يكون علة
لان يكون مريا اذ قد تجامع الرؤية تارة ولا تجامعها تارة فيقال لهم ما انكرتم
ان يكون ما يجامع الرؤية تارة ولا يجامعها اخرى لا يكون علة لان كان
الشي متحركا مريئا كما ان وجود الجسم الذي يجامع الحركة تارة ولا يجامعها
تارة لا يكون علة لان كان الشي متحركا وكذا لا يكون علة لئلا يكون مرئيا
لوجود العلة في الفصلين ولا معلول ويقال كيف تنتفي رؤية
الدقيق والبعيد من العين لا بضد حل محل الرؤية بل للدقة الحالة في
غير الراي والغيبة الحالة في غيره وكيف يجوز ان ينتفي الشي بوجود عرض
في غير محله ثم يقال لهم وعمتم ان ما يجوز ان يري اذا لم نره لخلال البحث
عدد تموها من الدقة والحجاب والغيبة والبعد واللطافة فان ادعوا
ان فيما بيننا كذلك قيل لهم ولم زعمتم ان ذلك فيما بيننا كذلك مع مخالفتنا
اياكم فيما ادعيتموه ومنعنا ان يكون شي من ذلك لا يري لما ذكرتم في الشاهد
واحلتنا انعدام الرؤية الى وجود ضد الرؤية ثم يقال لهم لم يزل
دابكم الرجوع الى مجرد الوجود والعمي عن حقايق العلل ولم تقضيتم بذلك

فانا لم نره

انه اذا وجدتم كذلك ثم يطالبون بان يقتضوا ان الشي في الغايب لا يكون الا
جوهرا او عرضا وان القايم بنفسه لا يكون الا جوهرا لوجودهم كذلك ثم من
عنادهم انهم وجدوا في الشاهد كل عالم موصوفا بالعلم ثم لم يقتضوا بذلك
في الغايب وان تعلق العلم بالعالم تعلق العلل بالمعلولات ثم قضوا في
الغايب بما كان اقترن با خرى في الشاهد اقتران الوجود وهذا مما لا يخفى
فساده ولما راي بعض اصحاب الجبائي هذه الالزام زعم ان دقة الجسم
مانعة من الرؤية من اجل ضعف في البصر فيقال له افيجوز ارتفاع
الضعف مع وجود الدقة فان قال لا اخطا في كلامه لان قيام معنى في
محل لا يمنع من وجود عرض آخر في محل آخر وان قال نعم قيل اذا ارتفع
الضعف هل يري فان قال لا قيل لم وقد زال المانع وان قال نعم فقد
رجع الى الحق واثبت الرؤية مع وجود الدقة فالانعدام حيث ينعدم
لا يكون مضافا الى الدقة بل الى وجود ضد الرؤية والله الموفق
والجواب عن قولهم ان الرؤية عندكم كانت بطريق الثواب ولذة
فوق بساير اللذات ويزداد لها بتنغص التنعم على ما فرقوا انا لو
فرضنا الكلام في اثبات كون الذات مرئيا لا في وجود الرؤية لا محالة
في دار الجزاء اندفع الالزام ثم نقول لهم اليس الامر على ما زعمتم انه اذا
انصرف عن رؤية الله تعالى على معنى ان الله تعالى يخلق ضد رؤيته في
ابصارهم تنعدم اللذة بل توجد وتنصرف بتلك اللذة الى لذة الاكل
والشرب والنكاح فهم يرجعون الى زيادة لا الى نقصان وهذا كرجل
يهب له واهب الف دينار ثم يهب له بعد ذلك درهما فالدرهم
مع الالف من الدنانير افضل من الالف وحده ثم يقلب عليهم السؤال
فيقال لهم اذا كانت لذة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم من افضل لذات
الجنة فيجب اذا رجعوا عن رؤيته ان يرجعوا الى نقصان فكلما اجابوا
عنه فهو جوابنا لهم والله الموفق ثم ان هذا الكلام ربما يرد على
ابي العباس القلانسي حيث زعم ان لذة الرؤية متولدة من الرؤية

تحل في نفس الناظر بقوة طبع في الحي الناظر فاذا كان الامر كذلك عنده
فلا نتصور حصول اللذة بعد زوال الروية المولدة للذة ولا وجود
للمتولد بدون السبب المولد فاما عندنا اذا لم نقل بتولدها يتصور وجودها
بعد زوال الروية فلا يرد علينا هذا الاشكال والله الموفق واما
تعلقهم بقوله تعالى لا تدركه الابصار فقد اجاب عنه الاشعري فقال
نحن نقول بموجب الاية فان الله تعالى نفى الادراك عن الابصار لا عن
المبصرين ونحن نقول لا تدركه الابصار انما يدركه المبصر فلم تتناول
الاية محل الخلاف وزعم الاشعري ان هذا جواب يعتمد عليه
ويتبجح اصحابه بهذا الجواب ويعدون هذا من حذاقته الا انا
نقول لا اعتماد على هذا الجواب لان الاية خرجت مخرج الامتداح وشي
مما لا تدركه الابصار بل يدركه المبصر فلا امتداح لله تعالى فيما يساويه
فيه كل ما دب ودرج وعظم وصغر من اي جنس كان من الجواهر ام من
الاعراض فكان مورد الاية مبطلا هذا الجواب واعتمد الاشعري
على ان هذه الاية وردت مطلقة والدلائل الشرعية المثبتة للروية
يثبتها في دار الاخرة فتتقيد هذه الاية بالدنيا وتكون محمولة على
ان الابصار لا تدركه في الدنيا لقيام الدليل انما تدركه في الاخرة
فاذا قيل لهم هذا تمدح وزوال ما به يتمدح لا يجوز لا في الدنيا ولا في
الاخرة الا ترى انه لما تمدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم لا يجوز تقييد هذا
بحالة وكذا قوله وهو يطعم ولا يطعم لا يجوز ان يقال لا يطعم في
الدنيا ويطعم في الاخرة وكذا قوله وهو يجير ولا يجار عليه لا يجوز ان
يقال لا يجار عليه في الدنيا ويجار عليه في الاخرة اجابوا ان ما تمدح
الله تعالى به على وجهين منه ما كان راجعا الى الذات او صفة الذات
ولا زوال لهذا القبيل لاستحالة العدم على ذلك لقدم ذاته وصفاته
فلا يزول التمدح بقوله الملك القدوس لانه راجع الى الذات ولا
التمدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم فانه راجع الى صفة الذات لان

بوجود

التبجح [illegible]

بوجود السنة والنوم زوال العلم وهو من صفات الذات فيستحيل زواله
وقوله ولا يجار عليه تمدح بكمال القدرة فلا زوال لها وقوله ولا يطعم
تمدح بالاستغنا عن الخلق وانتفاء الحاجة وذلك راجع الى الذات
لما ان الحاجة نقص والاستغنا تمدح بكمال الذات ومنه ما كان راجعا
الى الذات ~~لما ان الحاجة نقص والاستغنا تمدح بكمال~~ افعاله كقوله
الخالق البارئ المصور فان التمدح بذلك ما كان ثابتا في الازل بحدوث
افعاله وما كان خالقا بجود زواله فلا يبقى خالقا ولا بارئا ولا مصورا
والتمدح بقوله وهو يطعم وقوله وهو يجير من هذا القبيل ثم التمدح
بنفي الادراك من هذا القبيل فانه هو الذي يخلق الروية في عين من يراه
فيتمدح بانه يخلق في عيونهم ضد رويته ولا يخلق رويته وهذا من باب
الفعل فيجوز زواله وقد قام دليل زواله في الاخرة الا ان هذا الجواب
انما يستقيم على اصل من يقول بحدوث صفات الفعل وبجواز حدوث اسباب
المتمدح به تعالى فاما على اصل اصحابنا القائلين بان التكوين غير المكون
ويقولون بقدم الفعل وحدوث المفعول وثبوت صفات المدح له في
الازل ويجعلون هذا الحرف من الدلايل المعتمد عليها في تلك المسيلة
وهو انه تعالى تمدح بقوله الخالق البارئ المصور ولو حدث له التمدح
بحدوث المحدثات لاستفاد بتخليقها مدحا واكتسب به نفعا فكان
فعله كاملا ليعود عليه به المنفعة ولن يكون ذلك الا بزوال النقص
اذ لا شك ان كل ذات في حال لا يستحق به مدحا اذا قوبلت بحالة
استحقاقه المدح كانت في تلك الحالة انقص وفي هذه الحالة اكمل وتجويز
النقص على الله كفر فلا سبيل الى التعويل على هذا الجواب على اصلنا
وبعض اصحابنا يعتمدون على هذا الجواب وان كانوا يقولون بقدم التكوين
وهذا لجهلهم بحقايق مذاهبهم على ان هذا الكلام في غاية الفساد لان
الخصوم لا يسلمون للاشعرية ان هذا التمدح راجع الى الفعل لان التمدح
لا يحصل بانتفاء الروية عنه عند تخليق ضد رويته في الة البصر

من المبصرين بل يساويه فيه كل ما دب ودرج فان كل شيء لم يخلق الله تعالى
رويته في اعين الناس لم ير فلا يحصل له بهذا تمدح بل الله تعالى تمدح
بان ذاته ذات لا تحتمل الادراك ولا يجوز ذلك عليه فكان هذا التمدح راجعا
الى الذات دون الفعل فلا يحتمل الزوال وبالله التوفيق وبعض
اصحابنا قالوا ان مورد الاية في غير محل النزاع لان النزاع في الروية
والاية وردت بنفي الادراك ونحن كذا نقول ان الادراك منتف
ولا كلام فيه فنحن قايلون بموجب الاية وقالوا ان الادراك هو
الاحاطة واللحوق وهما منتفيان عن الله تعالى بالاجماع فاما الروية
فثابتة لما ذكرنا من الدلايل السمعية فاذا لا تعارض بين هذه الاية
وبين الدلايل المثبتة للروية لنوفق بينهما بالتخصيص والتعميم والا
طلاق والتقييد بل هذه وردت بنفي غير ما وردت تلك باثباته
اذ الروية والادراك غيران حكى الاشعري هذا الجواب في كتابه
في نقض اوايل الادلة على الكعبي عن جماعة من البصريين منهم عبد
الرحمن ابن ابي روبة وزهير الاثري وابو معاذ التومني وابو المغيرة
البصري والى هذا الجواب ذهب ابو العباس القلانسي حكى عنه ابن
فورك وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله ثم انه رحمه
الله حقق غاية التحقيق واستدل لصحة القول بالروية بهذه الاية
لغاية حذاقته وتبحره في فنون المعارف فقال ان الادراك هو
الوقوف على اطراف الشي وحدوده ونهاياته كالاحاطة فكان الادراك
من الروية بمنزلة الاحاطة من العلم ثم نفي الاحاطة لا ينفي
العلم قال الله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء
من علمه وقال ولا يحيطون به علما مع انه تعالى قال فاعلم انه
لا اله الا الله فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به او التجلي على
ما مر في اول الكتاب فالاحاطة هي الوقوف على حدود المعلوم ونها
ياته فكان العلم بالله تعالى ثابتا والاحاطة عنه منتفية لاستحالة

اتصافه

اتصافه بالحدود والاطراف والنهايات وكذا الروية متعلقة
لما قام من الدليل والوقوف بالروية على حدوده واطرافه ونهاياته
مستحيل لاستحالة الحدود والاطراف والنهايات عليه فيحصل رويته
ويستحيل الادراك كما ان الظلمة بنوم الغيم يرى ولا يكون مدركا
لاستحالة الوقوف على اطرافه ونهاياته ونجوم الشمس ترى ومدرك
لانه ينتهي بالشمس فيتوقف على حده ثم الاية خرجت مخرج الامتداح
ولا مدح في انتفاء الادراك عنه مع كونه غير مري لان كل شي لا يوقف
على اطرافه ولا يدرك الا بالروية فاذا ما من شي الا وهو لا يدرك
اذا لم ير فلم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يحصل به تمدح وانما يحصل
التمدح ان لو كان لا يدرك مع تحقق الروية فيه ولا يحاط مع تعلق
العلم به فيكون ذلك اخبارا عن استحالة اتصافه بالحدود والنهايات
التي هي من امارات الحدث وسمات النقص فكان ذلك وصفا لذاته
بالعظمة والكبرياء والتعالي عن سمات النقص وصفات الخلق وانما
يكون هذا وصفا بما بينا ان لو كان الادراك منتفيا مع تحقق الروية
فاما مع انعدامها فالادراك منعدم لا لتبري الذات عن الحدود
والاطراف والنهايات التي هي من امارات الحدث بل لفقد سبب
الوقوف عليها فحينئذ لا يحصل به تمدح والاية وردت مورد التمدح
ولا تمدح بنفي الادراك الا وان تكون الروية ثابتة فدلت الاية
من هذا الوجه على انه تعالى مري يحقق هذا ان لا تمدح بانتفا الروية
عن الذات لان اكثر الاعراض عندهم لا يرى ولا تمدح لها بذلك
فدل انه لما تمدح بانتفاء الروية اذ لا تمدح بذلك وانما تمدح بانتفاء
الحدود والنهايات التي هي من امارات الحدث وهذا لان انتفاء
امارات الحدث دليل قدمه والقديم مستحق لصفات الكمال فصار
في الحقيقة تمدحا بذلك والله الموفق فان قيل هذا انما يستقيم على
اصل من يعلق الروية منكم بالقيام بالذات فاما من اعتمد منكم على الوجو

وجود رؤية الاعراض فلا يستقيم هذا الكلام على اصله فان العرض
يرى ولا يدرك فلا يحصل لله تعالى تمدح بما يساويه فيه العرض
على ان على اصل اولئك ايضا لا يستقيم لان عندهم ان لم يكن العرض
مرئيا فالجوهر مرئي ولا حدود له ولا نهايات فلا يقع به الاحاطة
عند الرؤية ولا يتمدح لله تعالى بما يساويه فيه الجوهر قلنا لا شك
ان الاية خرجت مخرج التمدح واثبات التنزيه لذاته عن سمات
النقص ودلالات الحدث لان ابتداء الاية وانتهاها كذلك وخذ من
ان ما انتفاء سمات النقص ودلالات الحدث تثبت العدم لا مجرد
الواسطة ومن شرطا لعدم الكمال واذا ثبت ان الاية خرجت مخرج
التمدح ولا تمدح يحصل بانتفاء الرؤية اذ ليس فيه نفي معنى يوجب
ثبوته الحدث بل فيه نفي الوجود لما مر انها تتعلق بالوجود وايد ذلك
بالدليل القاطع فلا وجه لصرف الاية الى الرؤية مع انا بينا ان
الادراك معنى وراء الرؤية والاية وردت بنفي الادراك لا بنفي الرؤية
ولا تمدح ايضا بانتفاء الادراك عند انعدام الرؤية التي هي سبب
الادراك اذ لا يثبت به كمال ولا ينتفي به نقص وحصول التمدح
مقتصر على احد هذين الوجهين لا محالة فاما بانتفاء الادراك
مع وجود سببه وهو الرؤية فتمدح لما فيه من نفي التناهي ولا شك
انه من اسبابه المدح على ما قررنا فيه ان بعض المحدثات وهي الاعراض
كانت هذه الامارة وهي التناهي منتفية عنه وعرف حدثه بدلايل
وامارات اخر سوى هذه الامارة فلم يكن نفي هذه الامارة في حق
الاعراض زيادة مدح لثبوت حدثها بدلايل اخر فاما انتفاؤها عن
الله تعالى يوجب تمدحا لانه تعالى لا يوصف بشيء اخر سواها من
امارات الحدث بل في ابتداء الاية وانتهائها ما يوجب نفي جميع
امارات الحدث وتبيين كمال قدرته بقوله تعالى خالق كل شيء وقوله
بديع السموات والارض ونفي الشريك اذ في ثبوته عجز وعناه

عن غيره بنفي الصاحبة ونفي تجزيه بنفي الولد ونفي الجهل واثبات العلم
بقوله وهو اللطيف الخبير وقوله وهو بكل شيء عليم ثم اثبت الالوهية
لنفسه والاله من يستحق العبادة والمحدث لا يستحقها وكذلك بتسمية
نفسه خالقا اخبر عن انتفاء جميع سمات النقص عن نفسه اذ الخالق هو المتفرد
بفعله بحيث لا يحتاج في تحصيله الى غيره والاستغناء من شرائط القدم
والكمال فجاز هذا ان بعض ما تمدح به من الايات يدل على انتفاء
جميع امارات الحدث كقوله بديع السموات والارض وقوله لا إله
الا هو خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء وكيل وبعضه يدل على انتفاء امارة
مخصوصة كنفي الولد فانه يدل على نفي التجزي ونفي الصاحبة فانه يدل
على نفي الوحشة والحاجة الى الاستيناس وقضاء الشهوة واثبات
العلم بقوله وهو بكل شيء عليم وبقوله وهو اللطيف الخبير فكذا قوله
لا تدركه الابصار لا بد من ان يكون فيه اثبات مدح وقد بينا انه انما
يثبت اما باثبات صفات الكمال واما بنفي سمات النقص وفي حمله على
الرؤية لا يحصل لا هذا ولا ذاك مع ان الادراك ليس برؤية وفي نفيه
مع انتفاء الرؤية لا يحصل ايضا لما بينا فاما نفيه مع ثبوت الرؤية
فيحصل التمدح بنفي الحدود والاطراف التي هي من امارات الحدث
ونفي امارات الحدث من دلايل الكمال اذا لم يقترن بالمنفي عنه دليل
آخر من الدلايل وفي الاعراض اقترنت بها دلايل وامارات اخر وكذا
الكلام في الجوهر على ان الجوهر له حدود ونهايات وجهات فلا يرد هذا
الاشكال والله الموفق ثم هذا الذي بينا هو الكلام في اثبات رؤية
ذاته تعالى فاما صفاته جل وعلا فلم يرد دليل سمعي برؤيتها فاما جواز
رؤيتها فهو ثابت عقلي فمن قدماينا القائلين بجواز تعلق الرؤية
بالقائم بالذات واستحالة تعلقها بما ليس بقائم بالذات لم تكن صفات
الله تعالى جائزة الرؤية واما على قول القائلين بجواز تعلق الرؤية
بكل موجود فهي جائزة الرؤية والله الموفق والحاصل في المسألة
انا لما رأينا الرؤية متعلقة بتلك الاجناس ولا وصف يجمعها يمكن

عن

بعلتها به الا الوجود علمنا هذا به لوجود ليل تعلقها به تعلق الاحكام
بالعلل وعديناها الى الغايب بتعدي الوجود ودلنا روية البارى
تعالى ايانا على ان ما اقترن بالروية في الشاهد من المباينة والمقابلة
واتصال الشعاع وغير ذلك اوصاف وجود وليست بالقراين اللازمة
لما تحققها بدوننا فاتبعنا هذه الدلايل وان لم تقع في اوهامنا ذوقية
لا تعقده القراين لما ان المعول على الدليل دون الوهم وخصومنا اعرضوا
عن العلة المطلقة للروية وتمسكوا بما وجدوا من القراين الاتفاقية
وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلايل العقلية وتجرءوا على المعطلة في نفيهم
الصانع بما لا يتصور في اوهامهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم
ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك اوسع باب ولقنوهم اوضح شبهة وسدوا
على انفسهم طرق اثبات الصانع الذي لا وهم يدركه ولا الفكرة تحيط به
وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم ينقادوا في هذه المسئلة لما قامت
من الدلايل العقلية وجعلوا ما خرج من اوهامهم من جملة ما يمتنع ثبوته
ويستحيل وجوده وان قام على ثبوته ووجوده الدلايل العقلية والحمد لله
الذي هدانا لدينه ونهج علينا طرقا للتمييز بين الحق والشبه والصلاة
على النبي المصطفى واله الذين هم للدين نظام وللهدى اعلام وللخلق
قادة ولاهل الملة سادة واذ فرغنا بحمد الله عن اثبات الروية التي
هي من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته نتكلم بعد ذلك فيما يتعلق
بحكمته جل وعلا ورافته ورحمته ان شا الله تعالى والحمد لله رب
العالمين

الكلام في اثبات النبوة والرسالة ثم اذا ثبت ان الله تعالى
حكيم لا يخرج فعل من افعاله عن الحكمة الى السفه ولا يخلو شي مما ياتي
ويذر عن الوصف له بالاصابة بعد انعقاد الاجماع عن القايلين بثبوت
الصانع على هذه الجملة اختلفوا في افعال معينة هل يجوز ان الله تعالى
يفعلها وهل هي في انفسها حكمة ام هي سفه فمن ذلك ارسال الله تعالى
واحدا فصاعدا من خليقته الى عباده ليبين لهم ما يحتاجون اليه من

مصالح الدارين واختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقالت ايمة الهدى
وقادة الخير وحكما البشر انه حكمة وصواب وقد ارسل الله تعالى
الى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلايل وقالت
طوايف من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع
فذهبت طايفة الى انه لو ثبت لتضمن سفها اذ فيه امر ونهي وتكليف
وتحريم وتحليل والله تعالى يليق به الامر والنهي والتحريم اذا لامر بما
لا نفع في تحصيله للامر والنهي عما لا ضرر في فعله للناهي سفه وتحريم
ما لا حاجة للمحرم فيه بخل والله تعالى يجل عن السفه والبخل والى هذا
تذهب طايفة من الناس يسمون الخلعا الواحد منهم الخليع وهو الذي
خلع عذاره عن ربقة الطاعة واعرض عما يدعوه اليه عقله ويزجره
عنه وانهمك في شرارته وطغيانه وطاوع هواه ونفسه الامارة
بالسوء في جميع ما يميلان اليه وعند انكشاف القناع عن مكنون ضماير
كثير من المستترة بالتصوف وارتفاع الخفا عن مستور سرايرهم
يعلم انهم من هذه الفرقة وهم القايلون بالاباحة طهر الله بلاد الاسلام
عنهم وعصم الضعفة عن عوام المسلمين عن انواع مكايدهم وغوايلهم
وصانهم عن الوقوع في المبثوث من مصايدهم وحبايلهم وذهبت طايفة
الى ان الله تعالى على عباده اوامر ونواهي وافعالهم منقسمة الى المحاسن
والقبايح والمحاسن ما مور بها والقبايح منهي عنها غير ان الله تعالى
اودع عقول البشر العلم بجميع المحاسن وجبلها على الميل اليها والمعرفة
بجميع القبايح وطبعها على النفور عنها فكانوا مبتلين مكلفين بعقولهم ما مورين
منتهين بها وبالتكليف لهم كفاية وبالوقوف بعقولهم على جميع ما يحتاجون
اليه من المصالح وقعت لهم الغنية عن الرسالة فلو ارسل الله تعالى اليهم
رسولا لكان بعثه اعني الاستغنا عن الرسل فعلا ما لا جدوى له ولا عاقبة
يتعلق به حميدة وما هذا وصفه فهو سفه والله تعالى جل عن ذلك
وربما يقرر دون هذا فيقولون بان الرسالة اما ان وردت موافقة لما

في العقل او مخالفة له فان كانت مخالفة فهي باطلة لان العقل حجة الله
تعالى وحجته لا تتناقض وان كانت موافقة للعقل فالعقل عنها غنية فيكون
خالية عن الجدوى فيكون عبثا مع ان ارسال الرسل الى من يعلم المرسل انه
لا يجيبه الى ما يدعوه ويقابل رسوله بالتكذيب ويمد يده اليه بالضرب
والتعذيب خارج عن الحكمة وداخل في حيز السفه ولانه لو ارسل رسولا لفضله
على غيره من جنسه وتفضيل الشيء على ما يجانسه ويساويه في الخلقة
ليس بحكمة وهذه الطائفة هم المعروفون بالبراهمة وهم قوم ينتسبون
الى الحكمة من الهند وذهبت طوائف من الناس الى ان لا امتناع في ذاته
ولا استحالة في نفسه لانه من تأييد العقول فيما يحتاج الى معرفته
وتسهيل الطريق وتوقفها على ما يهتدى الى الوقوف عليه لحاجة غير ان الامتناع
جاء من ناحية اخرى واختلف هؤلاء فيما بينهم فمنهم من زعم ان الامتناع
ثبت لما لا فائدة فيه الا بعد ثبوته ولا طريق للوصول اليه والوقوف
على ثبوته لما ان دعوى المتنبي تعارض دعوى النبي ولا يمكن الفصل
بينهما الا بالدليل ولا دليل على ذلك لان ما اقترن به من الدليل اما ان
كان جاريا على العادة الجارية المستمرة وعلى ما عليه الطبائع واما ان
كان خارقا عن ذلك فان كان جاريا على العادة الجارية والطبيعة الثابتة
فلا يعجز المتنبي عن الاتيان بمثله وان كان خارجا عن ذلك فهو محال لان نقض
الطباع وخروجها عما بني عليها امر ممتنع والقول به محال والى هذا ذهب
الطبيعيون وينكرون جميع ما ثبت بالتواتر من الامور الخارجة عن المعتاد
والامر الطبيعي من نحو قلب العصا حية وانفجار الماء من الحجر وفلق
البحر وابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى وكلام الناقة والشاة
المسمومة ونبع الماء من بين الاصابع واشباه ذلك واذا كان الامر
كذلك فلو ارسل الله تعالى رسولا لتعذر عليه اقامة الدلالة على
صدقه ولا فائدة فيه بدون ثبوت رسالته ولا وجه الى اثباته اذ لا وجه
الى اقامة الدلالة عليه فكان ذلك الارسال خاليا عن العاقبة الحميدة

متعريا

متعريا عن النفع والجدوى وموسعة (?) والله تعالى عن ان يوصف به فزعم بعض
هؤلاء ان خروج الامر من المعتاد وقلب العادة والطبيعة في مقدور الله
تعالى الا ان ذلك ايضا مقدور السحرة والمشعبذة فيقع بذلك تعارض
بحيث لا ترجيح لاحد الامرين على الآخر فكان ارسال الرسول والحالة
هذه خاليا عن العاقبة عاريا عن الجدوى فزعم بعضهم ان نوع ما اتى به النبي
صلى الله عليه وسلم من الدليل مما يمكن تحصيله لمن له في نوعه تكلف واجتهاد
وفي بابه تدرب واعتياد وهؤلاء الذين ادعى مدعي الرسالة رسالته
فيهم لعلهم لم تكن لهم في ذلك اعتياد ولم يمتحن مدعي الرسالة في جميع
البشر ولعله لو امتحن لوجد من تقدم على مثله ويعارضه في صنيعه ومع
تمكن هذا النوع من الامكان لن يحصل العلم بصدقه ولا المعرفة بصحة
رسالته اذ لا علم مع احتمال البطلان ومن المنكرين للرسالة من يزعم ان
لا خلل في جانب الامكان بل هي ممكنة جائزة في الحكمة الا ان جميع من ادعاها
واتى بالدلالة عليها كان دعواه ممتنعا محالا ونقض العادة مما لا يدل
على صحة المحال فكان نقض العادة وقلب الطبيعة جاريا مجرى الشبه دون
الحجج اذ لا حجة تقوم على تصحيح المحال ولهذا اجوز ظهورها لمناقض العادة
بيدي المتألّه مع امتناع دعواه وزعمتم ان ذلك من باب الشبه دون الحجج لما
لا تصحيح للمحال بالحجة فكذا هنا قالوا واول الدليل على كون دعواهم ممتنعا انهم
اتوا بشيء خارجة عن الحكمة داخلة في حيز السفه من نحو ايجاب غسل الوجه
واليدين والرجلين والمسح على الراس عند خروج الحدث من محل مخصوص
مع الاعضاء عن غسل محل خروج النجاسة ورمي الجمار الى احد في الحج والعدو
بين الاماكن وهز الكتفين وتحريك الاعضاء من غير حضور واحد برائيه
الفاعل واستلام حجر اصم لا ينفع ولا يضر وغير ذلك من المطاعن لهم اعرضنا
عن ذكرها لشهرتها فهذا اظهر بيان الفرق المنكرين للرسالة مع اقرارهم
بثبوت الصانع فاما من انكر الصانع فلا شك انه منكر للرسالة اذ القول
بالرسول ولا مرسل محال لان الكلام معهم يقع في اثبات الصانع وكذا

الرسالة

من انكر الصانع من السمنية والبراهمة لما ان الخبر ليس من اسباب
المعارف فلا يفيد خبرا لرسول معين فلا فائدة في ارساله لا نتكلم معه
في هذه المسئلة ابتداء بل نتكلم في اثبات كون الخبر سببا من اسباب
المعارف وقد مر في اول الكتاب ما يقع به الغنية بحمد الله تعالى وقبل
ان نجيء الى اقامة الدلالة على صحة الرسالة لا بد ان نتكلم في تحديد
الرسالة ليعلم في نفسها ثم نقيم الدلالة على ثبوتها فنقول اما الرسالة
في اللغة وهي تحميل جملة من الكلام الى المقصود بالدلالة ولا تنكر في
صحة هذا الحد اذ كل رسالة فيما بين الخلق فهي داخلة في جملة هذا الحد
واما الرسالة التي اختلفنا في ثبوتها فقد قيل في حدها انها سفارة
العبد بين الله سبحانه وتعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح
بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح داريهم ولا خفاء على من
كان عارفا بشرايط صحة الحد لصحته عنده وبعد حصول المعرفة بحدها
بحسب صرف العناية الى اثبات امكانها فنتكلم في اثبات امكانها اولا ثم
نتكلم في الاختلاف في وجوبها بين المتكلمين ثم نتكلم في اقامة الدلالة
على ثبوتها ونأتي في كل فصل بما يوجب صحته من الدلالة ان شاء الله تعالى

فصل اما الكلام في الامكان فنقول ان خصماءنا في باب
الرسالة هم المقرون بالصانع الحكيم الواحد الفرد الذي لا يشركه
احد في الوهيته ولا يخرج شيء من المحدثات عن ملكه وقهره وانه هو
المالك وما سواه مملوك وهو الرب وما عداه مربوب فاما من خالفنا
في شيء من هذه الفصول فانكر حدث العالم او ثبوت الصانع او وحدانيته
فلا كلام معه في فصل الرسالة بل الواجب اثبات ذلك عليه بالدلايل
على ما بينا واذا كان الامر كذلك وكان الاعتراف من خصمائنا بذلك
كله ثابتا فنقول ان ورود التكليف بالايجاب والحظر والاطلاق
والمنع ممن له الملك في مماليكه ليس مما يأباه العقول ولا ينافيه
الدلايل اذ لكل مالك ولاية التصرف في مملوكه بقدر ما له من الملك فيه

والله تعالى في كل جزء من اجزاء العالم وشخص من اشخاص بني ادم ملك
التخليق اذ هو الموجد له عن العدم والمخترع له لا عن اصل فكان له ان
يتصرف في كل من ذلك باي وجه شاء من وجوه التصرف منعا كان او
اطلاقا حظرا كان او ايجابا ثم نعلمهم ذلك باي طريق شاء ان شاء بتخليقه
العلم بذلك التكليف وان شاء بارسال رسول يوحي اليه ذلك ويامره
بالتبليغ الى العقلاء المميزين من عباده كان ذلك الرسول من جنس المرسل
اليهم او من خلاف جنسهم ولا يستحيل ذلك منه اذ هو المتصرف في
ملكه وملكه وما هذا سبيله فلا استحالة في نفسه فلو استحال
لاستحال لمعنى يقترن به لا لنفسه وهذا مما لا شك فيه لمن عقل وانصف
من نفسه والذي يؤيد هذا ان الجبلة البشرية مهياة لقبول
الحكم والعلوم معدة للزيادة وبلوغ درجة الكمال فيها عند افادة
الحكيم المرشد اياها اذ هي ليست ممن لا يجوز عليها الجهل بالاشياء ولا ممن
يمتنع عليه قبول العلم والحكم مع تفنن انشائها وتكثر امدادها
ثم لا شك ان صانع العالم حكيم لا يسبقه عليم لا يجهل ومن هذا وصفه
فليس يمتنع منه امداد المجبولين على النقيصة بما يوجب زوالها عنه
ويورث له الكمال وبلوغ الدرجة العالية في العلم والحكمة بل هو من
الممكن الذي جرت به العادة من الموسومين بالحكمة المشهورين بالتحلي
بالعلم اذ لم يخل عصر من الاعصار ممن يقوم من العلماء لافادة
ما سعد به العلماء المحتاجين اليه العاجزين عنه ليبلغوا ببركته الكمال
ويندفع نقيصة الجهل بذلك فالله سبحانه وتعالى مع كمال حكمته
ورحمته على عباده اولى ان لا يمتنع منه ذلك واما ما زعموا ان ورود
التكليف منه سفه لما فيه من امر بما لا منفعة فيه للآمر ونهي عما لا مضرة
في وجوده للناهي وهذا سفه قيل لهم لم قلتم ان هذا سفه فان قالوا
هذا في الشاهد سفه فكذا يكون في الغائب سفها قيل اكل ما كان في الشاهد
من فاعل سفها كان في الغائب سفها وكذا اما كان من فاعل سفها الا كان من

غيره فان قالوا الا ابطلوا دليلهم وان قالوا نعم طولبوا بالدليل
ثم قيل لهم اليس ان في الشاهد من فعل فعلا لا منفعة له فيه فهو سفيه
والله تعالى انشا العالم وخلقه لا لمنفعته اذ يستحيل عليه الانتفاع لما
هو دليل الحاجة وهي نقيصة والنقيصة من امارات الحدث ومع
ذلك لم يكن سفيها دل ان التسوية بين الشاهد والغايب غير ثابتة
فان قالوا في الشاهد انما يكون الفاعل لا لمنفعة نفسه سفيها اذا كان
غيره لا ينتفع ايضا به فاما اذا كان ينتفع به غيره فليس بسفيه والله
تعالى انما فعل لينتفع به غيره وهذا ليس بسفه في الشاهد فلم يكن في
الغايب سفها وقيل ان الله سبحانه وتعالى خلق اشيا لا ينتفع بها احد
البتة كالاجزا الداخلة في تخوم الارض والجبال الشاهقة فان
احدا من الخلايق لا يطلع على تلك الاجزا ولا يشاهدها لاستحالة
دخول شي من الاشيا في الاجسام المصمتة ليعاين اجزاها ومع ذلك
لم يكن الله تعالى بذلك سفيها ومن فعل ما لا ينتفع هو به ولا غيره في
الشاهد سفيه فلما افترق الحال بين الشاهد والغايب في الفعل
يفترق ايضا في الامر والنهي ثم نقول دعواكم ان في الشاهد من
يفعل فعلا لا ينتفع هو به لم يكن سفيها اذا كان ينتفع به غيره قلنا
ليس كذلك بل يعد سفيها فلم قلتم ذلك فان قالوا من اطعم جايعا او
كسا عاريا لا يعد سفيها وان كان لا ينتفع هو به لما ان غيره ينتفع به
والحال وهو الجايع والعاري وكذا من بنى منارة من المفاوز ربما كان
لا يعد سفيها وان كان من قصده انه لا يسكن هو لما ان غيره من المختارين
ينتفعون به قيل انما لم يعد سفيها هذا الا لمكان انتفاع غيره بل لمكان
انتفاع نفسه فانه ينال به الثنا الحسن في الدنيا والثواب الموعود
في الاخرة حتى لو انه لو بنى مع علمه ان احدا من الناس لا يعلم انه
هو الباني فلا يحصل له الثنا واخبره نبي من الانبيا انه لا ينال
الثواب بذلك ثم بنى مع هذا او انفق فيه الاموال مع علمه انه لا احد

له ولا اجر بذلك فانه يعد سفيها وان كان لا يعلم انه ينتفع به
غيره والله تعالى مع انه لا ينتفع بفعله لما مر من استحالة الانتفاع
عليه لا يكون سفيها فدل ان اعتبار الغايب في هذا بالشاهد فاسد
فكذا في الامر والنهي والتكليف ثم نقول اليس ان من امر غيره
بفعل ينتفع به المامور او نهاه عن فعل يندفع به الضرر عن المنهي
بان نهى اعمى عن سلوك طريق فيه بير كيلا يقع فيه او دخول بيت فيه
اسد ضار او حية عظيمة كيلا يفترسه الاسد وتنهشه الحية لم يكن
سفيها فلا بد من بلى لما انه لو اجاب بغيره لنادى على نفسه بالعناد
والمكابرة فيقال له فما انكرتم ان امر الله تعالى بما فيه للعباد منفعة
ونهيه عما لهم فيه مضرة حكمة وليس بسفه وان كان لا ينتفع هو به
ولا يندفع عنه المضرة فبهذا يبطل اصلكم الذي اصلتموه وينهدم قاعدتكم
التي بنيتم عليها ثم نقول ان من يذهب الى ان ارسال الرسل في حيز
الممكنات ولا يترقى عن ذلك الى القول بكونها واجبة الوجود لا محالة
لا يسلم لكم ان فعلا ما يكون سفها ما لم يكن منهيا عنه من قبل من له ولاية
الامر والنهي وكل متصرف ان فعل هو سفه في الشاهد ما كان سفها الا
لكونه منهيا عنه وما كان فاعله سفيها الا لارتكابه نهي من خالقه ولا
نهي لاحد على الله تعالى لما يستحيل دخوله تحت نهي غيره اذ لا ولاية
لغيره عليه ولا قدرة فلا يتصور كون فعله سفها فكل من امر غيره بما
لا منفعة له فيه او نهى عما لا مضرة له فيه او ارسل رسولا الى من يكذب
رسوله ويقصده بمكروه ان فعل فعلا لا منفعة له فيه كان سفيها لان
صانعه نهاه عن هذه الافعال فكان سبب كون الفعل سفها هذا
فهو يستحيل تعديته الى الغايب فلم ذا فعل من الصانع سفها فلم
يستقم منكم هذا الكلام وما يتعلق به التفريق الاخر من امتناع التفرقة
بين النبي والمتنبي لامتناع تغيير الطباع او لامكان المعارضة وغير
ذلك كل ذلك موجب عجز الباري جل جلاله عن التفرقة بين الصادق

والكاذب وقد ثبت بالدلايل الواضحة ان صانع العالم جل وعلا
كامل القدرة فيستحيل عليه العجز فكان قادرا على ذلك ضرورة كمال
قدرته ومضا مشيته وظهر بهذا ان ارسال الرسل ليس بمستحيل
في نفسه ولا سفه في ذاته وهو حيز الممكنات وكل ممكن يثبت عند
قيام الدليل عليه وقد قام على ما بينا على هذه الطريقة بتكلم كل من
ابى الوقوف على الحكمة والسفه والحسن والقبيح الا بالسمع ويخرج
العقول من ان يكون اله الاطلاع على ذلك على ما ذهب اليه جميع متكلمي
اهل الحديث سوى ابى العباس القلانسي والله الموفق

فصل

ثم
ان متكلمي اهل الاسلام اختلفوا فيما بينهم ان الرسالة من قبيل الممكنات
في العقل ام هي من جملة الواجبات فذهب جميع متكلمي اهل الحديث
سوى ابي العباس القلانسي الى انها من جملة الممكنات وذهب القايلون
بان العقل اله معرفة الحسن والقبيح ووجوب شكر المنعم الى القول
بوجوبها ولا يعنون بكونها واجبة انها وجبت على الله تعالى بايجاب
احد او بايجابه على نفسه بل يريدون انها متحققة الوجود ويقولون
ان الوجوب في الحقيقة لفظة يعبر بها عن فضل تاكد الوجود المذكور
كما ان الامتناع لفظة يعبر بها عن تاكد لا وجوده ويسمى في الحقيقة
متقابلا لا تقابل الاضداد وانما يقولون انها متاكدة الوجود لانها
من مقتضيات حكمة القديم جل وعلا ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده
من مقتضيات حكمته جل وعلا لما ان انعدامه يكون من باب السفه وهو
مستحيل على القديم جل وعلا هذا كما ان ما علم الله تعالى وجوده تحقق
وجوده لا محالة ويكون واجب الوجود اي متاكد الوجود لا ان وجوبه
بايجاب احد على الله سبحانه وتعالى بل لان وجوده يتحقق لا محالة لما ان
انعدامه يوجب الجهل به وهو ما يستحيل على القديم جل وعلا والى هذا
القول ذهب جميع من يقول بوجوب شكر المنعم قبل ورود الشرع
وبالوقوف على الحسن والقبيح بمجرد العقول ولا معنى للاشتغال

ببيان

ببيان دلايل هذه المسيلة واني قد بينت ذلك على الاستقصاء في
تصنيف لي في تلك المسيلة وانما الحاجة هاهنا الى بيان القول
بوجوبها على منكريها ولا شك ان من انكر الرسالة وعدها في حيز
المستحيلات فعل ذلك بالعقل دون السمع اذ السمع بلا ثبوت
الرسالة وعدها في حيز المستحيلات محال فثبتت من نفاة الرسالة
المساعدة على القول بان العقل مما يوقف به على الحكمة والسفه والواجب
والممتنع والحسن والقبيح فنتكلم معهم على هذه الطريقة بناء للامر
على مساعدتهم دون الاشتغال باثبات معرفة ذلك بمجرد العقول
بالدليل فنقول وبالله التوفيق ان من العلوم الذي لا خفا به على
من اعترف بالصانع ان الصانع جل وعلا خلق الخلق ولم يجعل على ما عليه
العادة بقاهم الا بالاغذية وحبب اليهم البقاء وجعل في جنس ما خلق
بالخلق اليه بطباعهم ومحبة لما فيه من اللذة والشهوة ثم انه تعالى
كما خلق ما لهم به البقاء من الاغذية وما يحفظ عليهم الصحة الثابتة
ويزيل عنهم العلل العارضة من الادوية خلق من جنس تلك الجواهر
السموم القاتلة والجواهر المتلفة وليس في قوة الحواس ولا في
جبلة العقل الوقوف على ما يمتاز به البعض عن البعض ولا الاطلاع
على ما يوجب التفرقة بين كل من ذلك ولا يطلق العقل التجربة بنفسه
لما فيه من خطر الهلاك ولا بمن تحت يده لما فيه من تعريض الغير على
التوي والتلف مع انها هو المقصود من الوقوف على ذلك لا يحصل
بالتجربة اذ ليس كل سم يقتل من ساعته ولا كل مضر يظهر اثره عقيب
تناوله اذ من السموم ما يظهر اثره ويقع ضرره بعد اسبوع ومنه
ما يظهر ذلك منه بعد شهر وبعد سنة معروف ذلك عند المختصين
بعلم جواهر الاشياء وطباع الموجودات ولو ان غيره ممن يحب تفرقه
يتناول ذلك ثم نفنا وان هو بنفسه ذلك ليدفع به عن نفسه الم الجوع
وحر العطش فيحصل له به ما هو محبوب من البقاء اذ لم يرا ثر ضرر

بمن يناوله لادى ذلك غالبا الى تلف مهجته وفساد بنيته بعد ذلك
بزمان لما كان ذلك المتناول ظهر ما يفسد بعد شهر او سنة لمات جوعا
وعطشا قبل بلوغ ما ينتظره من المدة ثم بعد هذا التقرير الكلام من
وجوه احدها ان الصانع جل وعلا لو لم يبين الاغذية من الادوية
والسموم ولم يجاسر العقلاء على التجربة ولم يتوصلوا الى الانتفاع
بالاغذية واستدامة مهجتهم لم يكن خلق الاغذية التي هي على
العادة الجارية اسباب للبقاء حكمة ويحصل ايجادها على العبث
والسفه جل الله عن ذلك والثاني وهو ان ابدان المستحقين لو لم
يحصل الوصول الى ما هو اسباب بقائها تلفت بادنى مدة واسرع زمان
من غير حصول معنى لايجادهم سوى الفناء وخلق الخلق للفناء خاصة من
غير عاقبة حميدة يتعلق به مستقبح في العقول خارج عن الحكمة فلا بد
من البيان الوارد من منشئ الاشياء على طبايعها المختلفة العالم بجواهرها
وما يتعلق بها من الحكمة على لسان من يشاء من عباده ليخرج تخليق الجواهر
التي هي اسباب البقاء واحداث الابدان المحتاجة في دوامها وبقائها
الى الاغذية المجعولة اسبابا لذلك عن حد السفه ويدخل في حيز
ما هو حكمة والثالث ان يعدو قوتهم على ما يتعلق به بقاء ابدانهم ولا
شك ان كلا جبلوا على حب البقاء وطلب ما يحصل لهم به الدوام فلو لم
يشرع لهم الحكيم شرعا يومرون بالتمسك به والانتهاء الى حدوده
مشتملا على اسباب يبنى عليها الاحكام ويعرف بها اختصاص كل من اختص
بشيء منها بما هو حكمه وينقطع طمع من لا حظ له من تلك الاشياء عن العروض
بتلك الاحكام لتسارع كل الى ما عرف به بقاءه وتناول ما يوجد ايضا
دوامه فيقع حينئذ بينهم التجاذب والتقاطع والتغالب ثم يفضي ذلك
الى التقاتل وذلك مما يؤول عاقبته الى التفاني وانقطاع النسل وارتفاع
الجنس وانعدام عاقبته لايجاد المستحقين سوى الفناء خاصة وذلك
سفه وكذا لا شك في ان اجزاء العالم ما كانت الطبايع اليه مايلة

والرغبات

والرغبات فيه ممتدة والنفوس الى الاستيلاء عليه والاختصاص
بالاستمتاع به متسارعة والقلوب بنيله والظفر به والوصول
الى الارتفاق به منشرحة مرتاحة من نحو الجواري الحسان والغلمان
الموصوفين بالجمال والدواب الفارهة والدور الواسعة والبساتين
النزهة والامتعة الفاخرة فلولا الشرع الموجب اختصاص من اختص
بسبب الملك لها بها لامتدت الايدي الخاطفة والاطماع الفاسدة
الى كل من ذلك ولوقعت بينهم المنازعة المولدة للعداوة والبغضاء
المورثة للضغاين والاحقاد وكل ذلك مما يحمل على القتال وهو
يؤدي الى ما بينا من انقطاع النسل وارتفاع الجنس المقصود بتخليق
العالم وذلك يوجب ان خلق الخلق لم يكن الا للفناء خاصة وهو سفه
جل ربنا عن ذلك وتعالى فاذا لا بد من شرع يتبين اختصاص كل من البشر
بما له من اصناف النعم بسبب يمتاز به عن غيره ويحظر على من سواه ممن
لا حظ له من سبب التملك لتلك الاشياء منازعة اربابها المختصين
بها لاختصاصهم باسباب يوجب لهم الملك فيها ليندفع الجدال
ويرتفع الخصام ويبقى العالم على ما له من الترتيب والنظام ومن انكر
الشرع وابطل الامر والنهي فقد سعى في اثارة العبث والفساد
في العالم واثبات اسباب التقاتل والتفاني ونسب صانع العالم
الى الجهل والسفه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وبعد
فانه لا عاقل في الشاهد يرضى من نفسه الانهماك في الشهوات واعطاء
النفس الامارة بالسوء جميع ما يتمناه من الفواحش وتهوى من القبايح
والاشتغال بالعبث والفساد وظلم من سواه من العباد واهمال العقل
الذي هو من مواهب الله تعالى الجزيلة ومنايحه الجليلة عن التفكر
في حقايق الاشياء واكتساب العلوم التي باحرازها واقتنائها يشرف
النفوس وتعظم الاخطار وتجل في اعين الخلق ويترأس على رؤساء
الناس ويصرف الوجوه اليها بالتعظيم والاجلال ويوجب صدورهم

عن ارايهم فيما يحزبهم من الامور والاقتدآء بهم فيما ياتون به ويذرون
ايرض بنقيصة الجهل مع التمكن من دفعها والنزول على الدون من الدرجات
مع ما في الوسع من الترقي الى اعلاها بل كل من العقلآء في عقولهم الاجتهاد
على الاقبال على ما يحلوهو عليه من الافعال ويورث له الحمد والثنآء
الجميل ولسان الصدق والاعراض عما يوجب له ضد هذه الاحوال
مع ما جبل كل منهم على الجهل الذي يبطيه بما يرجو نجاته وبصره بما به
يطمع نفعه ولا شك لمن ما طبع عليه عقله مع ما جبل عليه من الجهل
يحوجانه الى من يعلم عواقب الامور حتى يروض نفسه ويحملها على ما يدعو
اليه عقله وينزجر عما يزجره عنه عقله على اشارته دون ان يهملها وما
هي بجبلتها تهواه وتميل اليه وذلك يوجب القول بالرسل عليهم السلام
لامحالة والله الموفق له بحقيق هذا ان العقل في طبعه الميل الى المحاسن
والنفرة من القباح ثم هو يقف على جمل المحاسن والمساوي دون
اعيانها وكليا تها دون افرادها ثم نعيد هذا التقرير الكلام من وجهين
احدهما ان الشرف والحكمة في الوقوف على اعيان ذلك دون الجمل
اذ بذلك يمتاز الحكيم الماهر عن الغبي الجاهل فلابد من ورود البيان
ممن له العلم بحقيقة كل فرد من افراد تلك الجمل انه من جملة المحاسن
او من جملة القباح ليحمل العقل بميلانه الى المحاسن صاحبه على مباشرته
وبنفاره عن القباح على الانتهاء عنه لولا ذلك لم يحصل بتخليق العقل
مايلا الى المحاسن نافرا عن القباح فائدة والثاني ان العاقل لو ترك
ومجرد عقله مع انه يميل الى المحاسن وينفر عن القباح ولا وقوف
له على افرادها بخفاياتها من الحسن والقبيح وهو بميلانه الى الحسن
يدعو صاحبه الى اكتسابه وبنفاره عن القبيح ينهى صاحبه عن الاقدام
عليه وذلك هو معنى الامر والنهي اذ الامر والنهي ليس الا الدعاء الى
المباشرة والامتناع والله سبحانه وتعالى هو الذي خلقه مايلا الى
ما يميل اليه نافرا عما ينفر عنه فيكون العقل دليل امر الله ونهيه

كالخطاب

كالخطاب ودليل امره الذي هو صفته القايمة بذاته لما فيه من الدعاء
الى مباشرة فعل ودليل نهيه لما فيه من الدعاء الى الامتناع عن مباشرة
فعل فكذا العقل ثم هو لما لم يقف على حقيقة كل فرد من افراد الفعل
انه من قبيل المحاسن او القباح لم يعلم انه مامور به او منهي عنه
فلو لم يرد الشرع ببيان محل كل فرد من افراد الافعال انه من قبيل
المحاسن او من قبيل القباح لبقي الامر والنهي الحاصلان بالعقل
على وجه لا يستطيع العمل بهما منزلة الامر والنهي الواردين بالخطاب
على سبيل الاجمال فلو لم يتصل البيان بالمجمل لما اهتدى المكلف الى
معرفة ما امر به ونهي عنه ولا يتوصل الى الائتمار والانتهاء وذلك
خارج عن حد الحكمة فلابد حينئذ من ورود بيان سمعي على لسان من
ارتضاه الصانع سفيرا بينه وبين عباده ليستحق الحكمة في ذلك والذي
يحقق هذا ان شكر المنعم حسن واجب في العقول وكفران المنعم قبيح
محرم فيها لا يليق بحكمة الحكيم اسقاط الشكر واباحة الكفران ثم ان
الله سبحانه وتعالى خلق البشر في احسن تقويم وسخر لهم جميع ما على
وجه الارض من غير ان سبق منهم ما كانت هذه النعم خارجة مخرج
المكافاة او رضا حق مستحق فكانت نعما مبتداة ولا وجه الى
اسقاط شكرها واباحة كفرانها لما فيه من تضييع النعم وظلمها فيجب
الشكر ثم ينبغي ان يكون الشكر كفوا للنعمة موازنا لها فيكون انها مساويا
في قدرها ولو لم يكن كذا لم يكن مقابلا بها ولا مقابلا لها الا ان يرضى المنعم
بكونه دونه بادون من حقه ثم ان النعم تتفاوت اقدارها وتتباين
منازلها بتفاوت اقدار المنعمين وتباين منازلهم ودرجاتهم
فمن كان منهم اعظم قدرا واعلى درجة ومنزلة كانت النعمة منه
اجل قدرا واكثر منزلة فان واحدا من طبقات الرعايا واصناف
السوقة لو اهدى الى رئيس من الرؤسآء او عظيم من العظمآء فرسا
جوادا او بردا ونافا دها او جارية حسنآء او كسوة فاخرة لم تكن

درجته بعد ذلك الرئيس او العظيم ولا في اعين من نظر اليهما من
العقلاء كدرجة ما لو اهدى بمثل ذلك او ادون منه من جل قدره
من الملوك وعظم خطره في القلوب ممن اتسع نطاق ملكه واشتدت
شوكته وملأت الصدور جلالته وهيبته واذا كانت هذه المقدمة
صادقة جارية لدى العقلاء مجرى البداهة ثم لا نهاية لجلال الله
وكبريائه وعظمته وسلطانه فلم يكن في عقل احد من البشر الوقوف
على كنه ادنى نعمة اسداها الى احد من خلقه فكيف وقد توالت نعمه
وترادفت آلاؤه على عباده بحيث لو اراد احد من الخلق وان كان
في الفطنة والذكاء غاية وفي وفور العقل ونفاذ البصيرة آية
ان يقف على ما لله سبحانه وتعالى عليه من النعم التي اسداها اليه
ونعم دفاع البلايا عنه في لحظة لعجز عن الوقوف على ذلك فكيف
ما تواتر عليه طول عمره ومدة حياته وكيف يعرف ذلك والعقل الذي
به يتوصل الى معرفة الاشياء جزء من اجزاء نعمه والجزء لا يحيط
بالكل الذي هو جزء منه واذا كان الامر على ما قررنا لم يتصور من العبد
ان يأتي بشكر يكافي ادنى من النعم فضلا عن ان يكون مكافيا لما تعد ربه
من نعمه في جميع عمره تحقيقه انه لا يتمكن من اداء شكر نعمه الا بتوفيق
من الله تعالى وتيسيره عليه ذلك وذلك نعمة جديدة يجب
بمقابلتها الشكر ولا يتوصل الى شكرها الا بتوفيق آخر وهكذا الى
ما لا يتناهى فاذا على هذه القضية لا يمكن للعبد الخروج عن شكر نعمة
واحدة وان استغرق جميع عمره بشكرها فكيف يمكنه اداء شكر جميع
نعمه والشكر واجب عليه فلا بد من بيان قدر الشكر الذي يستوجبه الله
تعالى على عباده على نعمه ليتمكنوا من اداء ذلك وكذا العقول قاصرة
عن كيفية شكر كل نعمة كما هي عاجزة عن الوقوف على كميته وكذا هي
قاصرة عن الوقوف على جنس الشكر ووقته فلا بد من بيان سمعي يرد
لذلك كله ليمكن للعباد السعي عما لزمهم من عهدة تكليف اداء الشكر

اذ الحكيم اذا امر عبدا من عبيده بشيء لا بد من ان يبين ذلك ببيان يتمكن
العبد من الايتمار اذ لولا البيان لكان ذلك تكليف ما ليس في وسع
المكلف الايتمار له وهو خارج عن الحكمة وبهذا يبطل قول البراهمة
القائلين بوقوع الغنية بوقوف العقل على المحاسن والقبائح وحصول
الامور والنهي بها عن الاوامر الشرعية وكون العقول كافية للتكليف
اذ بينا انه لا كفاية البتة بذلك على ما قررنا من قصور العقول عن
الوقوف على ما بينا تحقيقه ان ادون الخليقة عقلا واذكاهم فهما
واصفاهم قريحة يحتاج في اكثر امور دينه ودنياه الى هاد يهديه
ومرشد يرشده لاستيلاء النقص البشري على جبلته وقصور عقله عن
الوقوف على ما به اليه حاجة من مصالحه ولهذا اجرى العرف
فيما بين العقلاء من لدن بدء الخليقة الى زماننا هذا باستشارة
بعضهم بعضا واختلاف البعض الى البعض ليزداد فيما يحتاج اليه
بارشاد غيره من ذوي البصائر رأيه بصيرة بل يستفيد منه بذلك
علما لا ينكر هذا الا معاند مكابر وذلك دليل الحاجة الى الرسل
عليهم السلام وان لا غنية بالعقلاء عنهم في مصالح دارينهم والله
الموفق تحقيقه ان من المعلوم الذي لا ريب فيه ان العقلاء يتفاضلون
في ادراك ما به مصالحهم في امور الدين والدنيا ويكون عند واحد من
ذلك ما ليس عند غيره واذا كان الامر كذلك فلا بد من ان يكون عند
الله سبحانه وتعالى شيء مما به صلاح عباده مما ليس عند خلقه يوصل
ذلك اليهم برسله فمن ادعى الغنية بالعقل عن الله تعالى فقد ادعى
انه يساوي الله تعالى في العلم بما به مصالح العباد ومن هذا دعواه
فهو ممن لا غاية لجهله ولا نهاية لغباوته والله الهادي تحقيقه
ان الافعال في العقول منقسمة الى اقسام ثلاثة واجب
وممتنع وواسطة وهو الممكن ثم بالعقل ان كان يمكن الوقوف على الواجب
والممتنع فلا يمكن الوقوف به على الواسطة اذ قد يتعلق به عاقبة

حميدة وقد يتعلق به عاقبة ذميمة ووخيمة ويتقصر العقول عن
الوقوف على حميد العاقبة وذميمها لخفائها في نفسها فتقع الحاجة
الى بيان من له الاطلاع على عواقب الامور على لسان من ارتضاه من
الرسل ليتمكنوا من اداء ما وجب منها والامتناع عما حرم وهذه
مقدمة لا خفاء بها على من له ادنى لب وقد يمكن ان يجعل عين هذا
الكلام دليلا للعقول بوجوب الرسالة ان الامر لما كان على ما بينا
فلو لم يرد الرسول ببيان القسم الواسط وقد يجب منه البعض لتعلق
الحمد من العواقب به وتحرم البعض لتعلق الذميم من العواقب
به لكانت فيه اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو
خارج عن الحكمة فلا بد من بيان ولكن ممن له العلم بذلك على لسان
الرسول وهكذا اما اخلى الله تعالى العالم منذ خلق المستحقين عن
الحجة السمعية اما على السنة الرسل واما على السنة خلفائهم والله الموفق
على ان الحاجة ماسة في حق الواجب والممتنع اللذين في العقول
امكان الوقوف عليهما في الجملة الى البيان الوارد عن الله تعالى
لمعنيين احدهما يختص ببعض العقلاء والآخر يشمل الجميع فاما المعنى
الخاص فهو ما مر في اول الكتاب في مسألة ايمان المقلد من انقسام
الناس الى اقسام ثلاثة احدها الموصوفون بحدة الخواطر والاذهان
ووفور العقول والالباب المتفرغون للتأمل والتفكر في المباحث
النظرية والمعالم الالهية المعرضون عن اللذات البهيمية والمطالب
الجسمانية والثاني الموسومون برجاحة العقول وقوة الخواطر
المشغولون بالمصالح الدنيوية والمكاسب التي تقوم بها اسباب
المعيشة للخلق المعرضون عن تعاطي النظر والاستدلال والتأمل
في الدلائل العقلية والثالث المجبولون على بلادة الاذهان وغلظ
الخواطر الذين استولت عليهم الطبيعة البهيمية والنفس الشهوية
ثم من المعلوم ان القسم الاول ان كان لهم بعقولهم الوافرة المتفرغة

للبحث

للبحث عن حقائق الامور والمعالم النظرية مندوحة عن الرسل
وغنية عن اتصال المواد الوحيية بهم فيما يحتاجون اليه في مصالح
دارهم فلا غنية بالقسمين الآخرين عن ذلك لقصر العقول الثاني
عقولهم واذهانهم على اكتساب العاجلة ومن فيهم جبل كدهم وكدحهم
الى استجلاب اللذات الحاضرة وتعذر وقوف الفريق الثالث
بما لهم من العقول الناقصة والاذهان البليدة على ما يجب عليهم من
حقوق خالقهم وشكره ما يتقلبون في اثنائه في جميع احوالهم من انواع
النعم وصنوف اللذات التي درت عليهم من خالقهم بلا ابتداء طريق
ذلك عليهم لو تركوا ومجرد عقولهم فلا بد لهم من بيان ذلك ليتوصلوا
الى شكر خالقهم وما استحق عليهم من العبادة فكان ارسال الله تعالى
الرسول اليهم اثباتا لطريق معرفته والوقوف على ما افترض عليهم من
حقوقه كالعقول في حق الفريق الاول ولا شك ان القسم الاول
بالاضافة الى القسمين الآخرين في حد القلة والنزارة في حد
الشذوذ والندرة وما هذا سبيله لا عبرة به ولا اكتراث
له بل العبرة بالجم الغفير والخلق الكثير والله الموفق واما
المعنى الشامل لجميع طبقات العقلاء فهو ان العقل شيء مخلوق لا بد
من لحوق الآفات به وحلول الفترة والكلال به عند استيلاء الضجر
والملال على صاحبه وربما يعارضه الشبهات ويصده عن حقيقة
النظر الاماني والشهوات ويمنعه عن الاحاطة بكل دقيق من الامور
وجليلها اعتوار الهموم واسباب شغل القلب على صاحبه
وترادف الآلام والاوجاع عليه وشغله عن الاستقصاء في البحث
والتأمل معها في المطالب النظرية من الغموض والدقة ولا بد
من معاون له يقوي اياه ليصل باتصاله به الى ما يجب الوصول
اليه وذلك هو الوحي السماوي والله الموفق على ان العقول
في جبلتها امكان الوصول الى جميع مصالح الدارين الا ان ذلك لن

بل

لوكان

يكون الاباد آب الفكرة ونقص مطية الخاطر والانكباب على النظر
الدايم والبحث الكامل وتلحقه بذلك مشقة عظيمة وتلزمه مونة
كثيرة ثم انه اذا نبه على ذلك بالسمع وارشد الى كيفية استخراج ما يرومه
معقله تنبه لذلك وتسهل عليه الامر وخفت له المونة ولهذا كان
الغالب في اتباع الانبياء الاستمرار على الحق والتشبث به وان
كان اكثرهم خالين عن صناعة النظر موصوفين بالبلادة مشغولين باكتساب
اسباب المعاش والغالب على الفلاسفة العدول عن الصواب
والوقوع في الكفر والضلال وان كانوا موسومين برجاحة العقول
وقوة الالباب وصفاء القرائح متفرغين سنين كثيرة واعمارا طويلة
للبحث عن المعالم الالهية والمعاني الدينية معتزلين الخلق في
مدارستهم لتاييد الصنف الاول بمادة الوحي السماوي وخلا الصنف
الثاني عن ذلك بل لا تكاد تجد احدا من الاوايل المنتسبين الى
الفلسفة متمسكا بالتوحيد مقرا بوظايف الامور التي معترفا
بالحشر والمعاد على ما هو الحق الا اذا كان من اتباع الانبياء اخذا الدين
منهم او من اتباعهم واذا كان الامر كذلك فمن لم يقبل لهذه النعمة
العظيمة بالشكر واعتقد ان الارشاد الى ذلك وتسهيل الامر
عليه وتخفيف المونة خارج عن الحكمة فهو الاحمق الذي لا دوا الحمقه
ولا حيلة لبرويه عما ابتلي به من داء جهله والله الهادي على انه
لو كان في العقل الغنا كما يزعمون لم يبعد في ارسال الرسل زيادة
تيسير وتخفيف او معين من المعاني بل فيه عين ما في العقل لما اوجب
ذلك كون الارسال سفها بل هو من الافضال والاحسان اذا اعطا
ما زاد على الكفاية يعد افضالا وزيادة في الانعام ووجود ذلك
في العالم مما لا يخفى كاعطا الله تعالى ما فيه من زيادة لذة من
الاغذية وان كان بدون ذلك من الاغذية حصول ما هو المقصود
من بقا الابدان ولهذا اقسمت الحكما ما ساق الله تعالى الى

عباده

عباده من انواع نعمه قسمين احدهما من لواحق الموفق وهو ما حصل
به المقصود من غير ان يكون فيه زيادة لذة كالشعير والذرة وغير
ذلك من الحبوب التي تحصل بتناولها بقاء الابدان وكالصوف
والشعر اللذين تحصل بهما ما هو المقصود من اللباس من ستر العورة
ودفع اذى الحر والبرد والاخر من لواحق الزينة وهو ما فيه زيادة
لذة وراحة فما وراء ما يتعلق به من مصلحة البدن وقيام المهجة
كالاطعمة الشهية والثياب الفاخرة وان كان يدون ذلك كفاية
لم يعد ذلك سفها بل عد انعاما وكذا الله تعالى لم يكتف باقامة دليل
واحد عقلي على ثبوته وتوحيده بل جعل في كل مما خلق ودرا آية لذلك
ولم يعد سفها فكذا فيما نحن فيه لم يكن ارسال الرسل سفها وان كان
في العقل عنه غنية وكفاية بل يعد انعاما وافضالا والله الموفق
ثم هذا كله منا على طريقة المساهلة فاما ولا بد ببطلان القول
لوقوع الغنية بمجرد العقول قد سبق ذكرها بعون الله تعالى وتوفيقه
وما زعموا ان ارسال الرسل الى من يعلم المرسل انه لا يجيبه الى
ما يدعوه ويقابل رسوله بالتكذيب خارج عن الحكمة قلنا لهم وارسال
الرسول الى من يعلم انه يجيبه ويقبل نصيحته وينجو بذلك عن الهلكة
ويكتسب لنفسه به المنافع الجمة ويقبل على طاعة المرسل حكمة وانتم
تابون القول به وتنسبونه ايضا الى السفه وتقولون سفهكم ثم
يقال لهم وارسال الرسول الى من يعلم انه لا يجيبه ويوصل المكروه
الى رسوله ان كان في الشاهد قبيحا فلم قلتم انه في الغايب قبيح وباي
معنى تجمعون بينهما وقد بينا غير مرة ان الاستدلال بالشاهد
على الغايب انما يستقيم عند استوايهما في المعنى ثم نقول لو ان
ملكا من الملوك علم من طايفة من الناس انهم لا يطيعونه ولا ينقا
دون له بل يوثرون عداوته وينتصبون حربا لاوليايه وعلم انه
لو قاتلهم بالاستيصال وعاملهم بالتنكيل والاجتياح قبل الاعذار

وهو البقاء

وافضالا
سبحانه وتعالى خلق للخلق عينين و
يدين واذنين وكذا كل ذي عدد في
الجسم وان كانت الحاجة تندفع والمقصود
يحصل بواحد ولم يعد ذلك سفها بل عد
انعاما صح صح

والاعذار واخذ الحجة عليهم لنسبة من قابل نعمه او تكلفه صيغة
الى الظلم والعدوان ووسمه بسمة الجور والبغي فبعث اليهم سفيرا
وقدم اليهم بشيرا ونذيرا ليلزمهم حجته ويظهر لدى الناس في
الانتقام منهم وانزال البأس بهم عذره مع انه يعطي الرسول بمقابلة
ما يصل اليه من المكروه الذي ينقضي في اسرع مدة نعما دائمة
يتقلب فيها مدة مديدة وينيله بمقابلة ذلك من اللذات ما يتمنى
الرسول ان لو وصل اليه من المكروه اضعاف ما وصل اكان هذا
المرسل حكيما في ذلك فان قالوا لا ظهر جهلهم بالحكمة والسفه وان
قالوا نعم ظهر ان ما ظنوه سفها حكمة وخاب سعيهم وبطلت شبهتهم
وبالله التوفيق وقد خرج الجواب عما تعلق به الخليع ان الامر
والنهي بما لا نفع للآمر في تحصيله ولا ضرر على الناهي في فعل ما نهى عنه
سفه اذ قد بينا في اثناء كلامنا ان التكليف لو لم يكن وانعدم الثواب
والعقاب ولم تصر الدنيا مطية الى الآخرة التي فيها يجازي المحسن
باحسانه والمسيء باسائته صار خلقه العالم ليوجدهم ثم لا شيء ويثبت
ثم ينعدم ويفنى من غير ان يتعلق به غرض او يحصل له عاقبة حميدة وهذا
النوع من الفعل سفه ندم فاعله ويأبى الحكمة اللائقة وذا غير جائز
على الله تعالى فاذا صار تخليق العالم بواسطة التكليف حكمة فمن ظن
ذلك سفها فهو جاهل وكذا في افعال الخلق ما هو قبيح فلو لم ينه عنه
الصانع لكان ذلك اباحة له اذ الاباحة هي زوال الحظر والامر
عن محتمل التكليف واباحة القبيح سفه ومما يؤيد هذا ان في القول
بازالة التكليف والثواب والعقاب اعطاء الامان للنفس الامارة
بالسوء عن عواقب المطالبات واغراء للنفس السبعية التي هي من
دابها التهور والغلبة على العبث والفساد والنهب والاغارة
وسفك الدماء وتخريب البلاد وحصول التفاني وهذا كله سفه ورد
المنع عن ذلك كله حكمة فمن ظن ان المنع عن ذلك سفه والاطلاق له

حكمة

حكمة فقد قلب القضية حقيقة انه تعالى لو لم يأمر عباده بشكر ما انعم
عليهم ولم ينههم عن كفرانه لكان فيه تضييع النعم وذا سفه فلا بد
من الامر بالشكر والنهي عن الكفران على ما سبق ذكره وذلك هو
التكليف وقد سبق في اول الفصل ما يوجب بطلان القول ببطلان
التكليف فلا معنى للاعادة ثم نقول هذا الامر بما لا نفع للآمر
بفعله والنهي عما لا ضرر على الناهي بفعله سفه في الشاهد ام لا فان
قال لا ابطل كلامه لانه جوز ذلك في الغائب بما لا دلالة كون
مثله سفها في الشاهد وان قال نعم هو سفه قيل احسن هو ام قبيح
فان قال هو حسن عرف العقلاء مبلغ عقله حين زعم ان السفه
حسن وان قال نعم هو قبيح قيل امباح ام محظور ام واجب
فان قال بالوجوب او بالاباحة قيل من الذي اوجب عليه او اباحه
له فان قال هو الله سبحانه وتعالى فقد اعظم القول حيث زعم ان
الله يبيح القبيح او يوجبه على انه مع بطلانه ترك لمذهبه ولان الايجاب
او الاباحة شرع وتكليف وان قال اوجب ذلك عليه او اباحه له
غير الله سبحانه وتعالى فقد هذى حيث جعل لغير الله تعالى ولاية
التكليف ولم يجعل ذلك لله تعالى وان قال هو محظور وليس بواجب
ولا مباح فقد اقر ايضا بالتكليف اذ الحظر لا يثبت الا بالنهي وهذا نوع
ابطال كلامه ولا قوة الا بالله على مثل هذه السفسطة يتكلم الشيخ ابو منصور
الماتريدي رحمه الله وكان يقول من اصحابنا بامكان استدراك
الحسن والقبيح بالعقل فاما المعتزلة فانهم يقولون بوجوب
ارسال الرسل لما ان ذلك اصلح للعباد وما هو الاصلح للعباد فهو
واجب التحصيل على الله تعالى وذلك كلام فاسد تبين فساده عند
بلوغنا الى القول بابطال القول بالاصلح فينبغي لمن يتكلم من اصحابنا
في هذه المسألة ان يكون بصيرا بذلك لئلا يصون نفسه في اثبات
الرسالة عن الوقوع في القول بالاصلح والله الموفق فصل

وإذا ثبت أن إرسال الرسل من الله سبحانه وتعالى إلى عباده في حيز
الممكنات وأنه لا امتناع له ثم عند المحققين من متكلمي أصحابنا هو
في حيز الواجبات أعني أنه من مقتضيات حكمة الحكيم جل وعلا
على نحو ما بينت ثم على قول هؤلاء وإن كان هو في نفسه واجب الوجود
على ما قررنا فهو في حق كل فرد من أفراد الناس في جوازه وورود الرسول
وتعين هذا المدعي له في حيز الممكنات أيضا إذ الدليل عند القائلين
بوجوبه إن دل على ثبوته لا محالة فلا دليل يدل على ثبوته في حق هذا
الشخص المعين فلا شك أن كل مدعي يدعي ذلك في حق نفسه من إقامة
دليل يدل على تعينه لذلك لأن تعينه له من جملة الممكنات فلا يثبت
إلا بدليل يوجب ثبوته وبهذا يعرف بطلان قول الإباضية من الخوارج
إن مجرد قول الرسول واجب القبول وإن تعرى عن الدليل وإن الراد
عليه يكفر من ساعته إذ لا ثبوت لما جاز عليه العدم إلا بدليل يوجب
ثبوته ثم الدليل يسمى معجزة وهو في نفسه ينقسم قسمين فيحتاج
إلى القول في مأخذها وحدها وبيان قسميها ووجه كيفية دلالتها
على صدق الآتي بها فأما مأخذها فهو العجز الذي هو نقيض القدرة
سميت معجزة لأنها تظهر عجز من يتحدى بها عن معارضتها ثم المعجز في
الحقيقة وإن كان اسما للمثبت للعجز كالمقدر اسم للمثبت للقدرة إلا أن
المظهر للعجز يسمى به مجازا ثم الهاء الداخلة في لفظها هاء المبالغة
كالعلامة والنسابة والراوية فكانت داخلة فيها للمبالغة في
الخبر عن عجز المرسل إليهم وحدها على رأي الفلاسفة إنما هي الفعل
الجزئي المحكم الإلهي الذي يفوت منتهى القوة الطبيعية والقوة
النفسانية وحدها على طريق المتكلمين إنما ظهور أمر بخلاف العادة
في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة مع نكول من يتحدى به عن
معارضته بمثله وإنما قيد بدار التكليف لأن ما يظهره الله تعالى
في الآخرة من الأمور الخارجة عن العادة ليست بمعجزة وإنما قلنا

زمان

لإظهار

لإظهار صدق مدعي النبوة ليقع الاحتراز به عما يظهر على يدي مدعي الألوهية
إذ ظهور نقض العادة على يده جائز على ما يتبين من خلال كلامنا إن شاء
الله تعالى وعما يظهر على يدي الولي لأن ظهور الناقض للعادة على يدي
الولي كرامة له جائز على ما نبين إلا أنه لا يدعي النبوة ولو ادعى لكفر
من ساعته وبطلت ولايته وصار عدو الله تعالى فلا تظهر على يديه الكرامة
بعد ذلك وإنما قيدنا بقولنا لإظهار الصدق فإنه لو ظهر لإظهار كذبه
لا يكون معجزة كما لو ادعى المتنبي أن معجزته نطق أصبعه أو نطق هذه
الشجرة فأنطق الله تعالى تلك بتكذيبه لا يكون ذلك معجزة له ودليلا
لصدقه بل يكون دليلا على كذبه وإنما قلنا مع نكول من يتحدى به عن
معارضته بمثله لأنه لو ظهر الناقض للعادة على يدي مدعي النبوة
ثم ظهر مثله على يدي المتحدى به لخرج عند المعارضة عن الدلالة
إذ ذلك يدعي كذبه في دعواه وظهر له مثل دليله فصار دليلا على
النفي وضده وما هذا سبيله لا يكون دليلا وأما أقسامها فإلى
قسمين أحدهما فعل غير معتاد والثاني تعجيز عن الفعل المعتاد
كمنع زكريا عليه السلام عن الكلام للدلالة على صحة ما بشر به وهذا
أيضا في الحقيقة نقض العادة إذ المنع عن المعتاد نقض للعادة
وخروج عنها فأما وجه كيفية دلالتها على صدق الآتي بها فإنا نعلم
أن الله تعالى سامع لما يقوله هذا المدعي وأن ما يظهر على يده خارج
عن مقدور البشر بل عن مقدور جميع الخلق ولا قدرة عليه إلا لله
سبحانه وتعالى فإذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدق دعواي أن
الله أرسلني أن يفعل الله كذا فيفعل الله تعالى ذلك كان ذلك من الله
تعالى تصديقا له فيما يدعي من الرسالة بما فعل من نقض العادة يكون
ذلك كقوله له عقيب دعواه هذه صدقت ونظيره أن من أرسله غيره
من البشر إلى آخر فقال الرسول للمرسل اكتب لي شيئا من الأسرار التي
كانت بينك وبينه فكتب له وعلم المرسل إليه أنه لا اطلاع على تلك الأسرار

يعني قال يا رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ٥ ٥

صادقا فيما ادعي من امر اباي باخذ وديعتك مني فتناولني خاتمك فناوله كان ذلك دليلا على صح

تغير المرسل كان ذلك دلالة صادقة على صدق مدعي الرسالة وكذلك لو قال رجل لصاحب الوديعة بين يدي المودع ان كنت صدقته كما لو قال له صدقت بل ابلغ اذا القول به يحتمل الاستهزاء هذا اما الاحتمال فيه بوجه من الوجوه وكذا نظيره ان ملكا من الملوك لو كان في قصره شجرة عظيمة تقرر عند اهل مملكته وسكان حضرته ان لا قدرة لاحد من اهل قصر الملك على تحريك تلك الشجرة الا للملك ثم ان رجلا من اهل القصر خرج الى اهل البلدة واخبرهم انه رسول الملك اليهم وان الملك يامرهم بكذا او ينهاهم عن كذا فكذبه اهل البلدة في ادعائه الرسالة من الملك اليهم فنادى هذا الرجل بصوت يعلم ان الملك يسمعه لا محالة ايها الملك انك ارسلتني الى رعيتك من اهل بلدتك وامرتني ان ابلغ اليهم الرسالة كذا فبلغته اليهم فكذبوني بالرسالة فان كنت ارسلتني اليهم وكنت صادقا فيما ادعيت من رسالتك فحرك الشجرة التي في قصرك ليكون تحركها اية لصدقي فتحركت الشجرة بمرئ من اهل البلدة عقيب هذا النداء كان ذلك دليلا على صدق مقالة الرسول فكان بمنزلة ما لو سمعوا من الملك انه قال للرسول صدقت فيما ادعيت من رسالتي او قال لاهل البلدة انه صادق فيما بلغ اليكم من رسالتي فكذا ههنا ثم ظهور الناقض عقيب دعوى المدعي الرسالة يوجب العلم يقينا ان الله تعالى هو الذي فعل ذلك اذ لا قدرة لغيره على مثل ذلك الفعل ثم ذلك منه تصديق له فدل ذلك على صدقه لا محالة ثم ظهور مثله على يدي الكاذب في دعوى الرسالة ممتنع واختلف المتكلمون في وجه امتناعه فقال من قال من اصحابنا باستدراك الحكمة والسفه والحسن والقبح بمجرد العقول ان جهة امتناعه انه لو ظهر ذلك على يدي المتنبي ولان دليل على صدق النبي لا هذا الكاذب فيه التسوية بين الصادق والكاذب والحق والباطل وسد طريق الوصول الى الحق اصلا وذا خارج من الحكمة حتى ان ظهور نقض العادة على يدي المتاله لما لم يكن سادا طريق

الوصول

الوصول الى الحق ولا موجبا التسوية بين الحق والباطل والمحق والمبطل لما في تخصيصه من امارات الحدث ودلائل كونه كاذبا في دعواه كان ذلك ممكنا غير ممتنع بخلاف المتنبي فانه ليس في ذاته ما يدل على كذبه اذ هو من جوهر من هو صادق في الدعوى لا فرق بينهما من حيث الذات فلا فرق بينهما الا من جهة المعجزة الناقضة للعادة فكان في ظهورها على يدي الكاذب ما مر من التسوية بين الحق والباطل وسد طريق الوصول الى الحق وذهب جمهور الاشعرية ومن قال من متكلمي اهل الحديث ان لا سمع الا ما ورد عن النبي الى ان جهة امتناع ظهور الناقض للعادة على يدي مدعي الرسالة كاذبا ان ظهوره على يديه يوجب تعجيز الباري جل وعلا عن اقامة الدلالة على صدق الصادق في دعوى الرسالة واثبات التفرقة بين الحق والباطل وتعجيز الباري جل وعلا محال حتى ان اظهار ذلك على يدي المتاله لما لم يكن موجبا تعجيزه جل وعلا عن ذلك لما في تخصيص المدعي ما يدل على كذبه لم يكن ذلك ممتنعا وقال بعض متكلمي اهل الحديث ان جهة امتناع ذلك ان المعجزة دلالة الصدق بعينها فلا يجوز وجودها مع غير الصدق كالفعل المحكم دلالة العلم بعينه فلم يجز انتزاعه بالجهل فكذا هذا والمحققون منهم على الوجه الاول والله الموفق واذا علم هذا فبعد ذلك يحتاج الى التكلم في موضعين احدهما ان الرسالة قد ثبتت في الجملة لا محالة فيما مضى من الازمنة والثاني في اثبات رسالة بعض الرسل على طريق التعيين فنتكلم في الفصلين جميعا بما يوجب صحة ما ندعي في كلامه فنقول ان شاء الله تعالى فصل ثم الدليل على ان الرسالة تثبت فيما مضى من الازمنة ما مر ان الجواهر الموجودة في العالم منقسمة الى اغذية وسموم وادوية ولا وصول الى الامتياز بين البعض منها والبعض بالتجربة ولا ابقاء للابدان بدون تناول الاغذية ولا ابتداء الناس

اهتدوا اليها والى معرفة طبايعها ومعرفة مقادير الادوية التي تتعلق
بها المصلحة ولا تحصل بالنقصان منها المصلحة وتحصل بالزيادة عليها
المضرة مع ان لا وقوف بشيء من الحواس على شيء منها ولا بالعقول
اذ اصح خليقة الله تعالى حسا واوفرهم عقلا لا يمكنه الوصول الى
ذلك ما لم يختلف الى استاذ حاذق حصل له العلم بذلك عن غيره
ثبت ان من علم ذلك علم باخبار غيره اياه لا بحسه ولا بعقله لتصوّر
علم غيره عنه مع مساواته في العقل والحس الى ان ينتهي العلم بذلك
الى اخبار من له العلم بحقيقة كل من ذلك لما انه خلقه على ما خلقه وفي
ذلك ابين دليل على ثبوت الرسالة فيما مضى لبعض من اصطفاه الله
تعالى بذلك واكرمه باعلامه اياه طبايع هذه الجواهر ولهذا اضطر
اهل العلم بطبايع هذه الجواهر المنكرين للرسالة الى الاعتراف
بان العلم بطبايعها توقيفي فانهم مهما قيل لهم ممن اخذتم العلم بطبايع
هذه الاشياء قالوا من بقراط فاذا قيل وممن اخذه بقراط قالوا
من اسقليبيوس الامام الذي عرج بروحه الى السماء فاطلع على طبايعها
وكذا العلم بالنجوم وهيئة الافلاك وطبايع الكواكب وكيفية تسييرها
والسعد منها والنحس واحكام الاتصالات بينها لا يتوصل الى
ذلك الا بالتوقيف لقصور الحواس والعقول عن ذلك ولهذا لم يقف
على ذلك احد من ارباب الحواس السليمة والعقول الوافرة ولهذا اضطر
اهل النجوم حتى سئلوا عن ذلك الى ان قالوا ابتداء معرفته من
قبل هرمس الحكيم وقد عرج بروحه الى السماء فطاف في ملكوت
السموات وعرف ذلك كله مشاهدة وزعم بعض من ادعى العلم
بالحقايق ان هرمس هو اسم ادريس عليه السلام عند اهل المغرب
وهم يعرفونه بهذا الاسم واهل التواريخ يزعمون ان علم النجوم نزل
على ادريس صلوات الله عليه وهذا من ابين الدليل ان ذلك كله ثبت
بطريق الوحي من الله تعالى وكذا العلم بالحرف التي بها قوام المعاش

والاتخاذ

واتخاذ الشعر والكتان والوقاية من الحر والبرد وكذا العلم بكيفية
رياضة الدواب الصعبة مما ليس يعلم المتامل انها لاي منفعة
خلقت وباي وجه تمكن رياضتها وتذليل صعابها وايناس نافرها
ومستوحشها وكذا العلم بانواع التجارات التي لا تقوم للناس دين
ولا دنيا الا بها وكذا العلم بما تعرف من حوايجهم في البلدان لن يثبت
الا بالتوقيف لقصور العقول والحواس عن الوقوف على ذلك وكذا
العلم بطرق البلدان وكذا العلم بالالسن اذ لا وجه الى الاصطلاح
الا بعد ثبوت العلم باللسان ما يتوصل بمعرفة ذلك اللسان الى الاصطلاح
على لسان آخر اذ لا وصول الى ذلك الا بعد وقوف المصطلحين بعضهم
على ما في ضمير البعض فاذا لا بد من كون لسان ثابتا بالوحي وكذلك
العلم بوجوه اسباب التناسل والعلم بكيفية تربية الصغار والعلم
بتدبير اغذية ما ليس له نطق وكذا العلم بالسحر وتغيير جواهر
الاشياء بانواع المعالجات وعلوم محاربة الاعداء فكان ثبوت العلم
بهذه الاشياء مع امتناع حصول ذلك بشيء من الحواس او العقل
دليلا ان العلم بها كلها توقيف من عند العليم الخبير الذي لا يعزب
عنه شيء ولا يخفى عليه خافية وذلك يكون بالوحي الى من اصطفاه لرسالته
والله الموفق **فصل** ثم الدليل على ثبوت الرسالة لبعض الرسل
على اليقين ظهور المعجزات الناقضات للعادات على ايدي كثير منهم
كخروج الناقة من الصخرة وصيرورة النار بردا وسلاما وقلب
العصا حية وتسخير الريح والجن والشياطين وتسبيح الجبال والانة
الحديد واحياء الموتى وحنين الاسطوانة وشكاية الناقة وكلام
الحمل المسموم ونبع الماء من بين الاصابع وغير ذلك مما هي ادلة صدق
ادعايهم الرسالة على ما بيننا من كيفية وجه الدلالة ثم ثبوت ذلك
لاهل زمانهم بالمشاهدة ولمن بعدهم بالخبر المتواتر الذي يوجب
العلم الضروري كما ثبت ذلك بالبلدان النائية والامم الخالية وكذا

محال للتهمة فيه لا بالفسق ولا بالانتفاع لامتناع اجتماع الناس
الذين لا يتصور تواطئهم على الكذب على خبر واحد هو في نفسه كذب
لاستحالة اجتماع دواعي الكذب في اناس مختلفين جبلوا على
اهواء مختلفة وآراء متشتتة وهمم متفرقة وطبايع متباينة ولهذا
قال طفيل الغنوي وهو يذكر موت رجل من قومه

تأوبني هم من الليل منصب ... وجاء من الاخبار ما لا يكذب
تظاهرن حتى لم تكن لي ريبة ... ولم يك عما اخبروا متعقب

اى لازمني

وقال سويد بن صبيحي

اتتك من الاخبار حتى جلية ... تواردن حتى ما لقلبك صارف

وهذا ظاهر وقد اقمنا الدلالة في اول الكتاب على كون الخبر المتواتر
موجبا للعلم الضروري جاعلا المخبر عنه كالمنظور اليه للسامع فلا
نشتغل باعادة ذلك والله الموفق فاما شبهة من زعم ان لا ثبوت
للرسالة الا بالدليل ولا ثبوت للدليل فانه لو كان خارجا على ما عليه
العادة والطبيعة فلا دليل فيه عليه وان خرج عن العادة وجرى
الطبيعة فهو محال اذ لا تغير للطبايع فكلام واهي لو تفوه به
مجنون لتعجب منه وذلك لما مر ان كل ذلك غاية من لا يجوز خفاء
امر عليهم لكثرتهم فكان ما انكروه من الخروج عن الطبيعة بلا شبهة
اعتمدوا عليها ثابتا بالحس الذي هو اوضح طرق العلم واعلا سبل المعرفة
فكان انكارهم مردودا او جواز انقلاب الطبيعة ثابتا تحقيقه انهم
لو اعتمدوا في ذلك على دليل متواتر انه معقول ولا يهتدي بالعقل
الى كيفيته وذوقه كان ذلك مردودا لما ان الدليل العقلي يوجب
العلم الاستدلالي والخطاء على الاستدلالي جايز ممكن وما انكروه
ثابت بالحس الموجب للعلم الضروري الذي لا يجوز عليه الخطاء
والغلط ولا بد من رد احدهما ورد ما يجوز عليه الخطاء والغلط اولى
من رد ما لا يجوز عليه ذلك تحقيقه ان معرفة ثبوت ما انكروه ثابتة

بالحس

بالحس وكان بطلان دليلهم معلوما بالحس وكل دليل عرف بطلانه
ضرورة كان باطلا وكان شبهة لا دليلا فكيف وهم لم يبنوا انكارهم
على شبهة ثم نقول لهم انكم ساعدتمونا على ان جميع ما وجد في العالم
مخلوق الله سبحانه وتعالى عرضا كان ذلك او جوهرا وانه تعالى
موصوف بالقدرة على ما اراد ايجاده ثم ان النار جسم خلقه الله
تعالى وخلق فيها الحرارة واليبوسة فمن زعم انه لا يقدر على ان
يخلق فيه بدل الحرارة فيها البرودة وبدل اليبوسة الرطوبة فقد
وصف الله سبحانه وتعالى بالعجز وجعل افعاله ضرورية لا اختيارية
اذ المختار في الفعل كان بسبيل من فعل ضد ما فعله اذ هو بذلك يمتاز
عن المضطر ووصف الله تعالى بالعجز والاضطرار جهل فاحش وكذا
الله سبحانه وتعالى لما كان قادرا على اختراع العالم لا عن اصل لماذا
لا يوصف بالقدرة على اخراج الناقة عن الحجر واخراج الماء من بين
الاصابع وايجاد الحياة في العصا وتحويل اجزاء الخشب لحما وغير
ذلك فاذا كان انكار قلب الطبايع نتيجة القول بالتعطيل وفيما سبق
من الدلايل قبل هذا على اثبات القدرة الكاملة لله تعالى ما يوجب
بطلان قول هؤلاء الملحدين والذي يدل على بطلان هذه الشبهة
ان من قول جميع الطبيعيين او الجمهور الاعظم منهم ان جواهر العالم
كلها جنس واحد واختلافها بما يوجد فيها من الاعراض وان جوهر
النار قد ينقلب لتبدل كيفية الحرارة واليبوسة بالبرودة والر[طوبة]
واذا كان الامر كذلك كيف ينكر جواز قلب الطبايع وتخرج من مقدور
الله سبحانه وتعالى لولا الوقاحة او الحماقة واما من زعم ان قلب
العادة والطبيعة جايز غير ان ذلك ايضا جايز في مقدور السحرة
والمشعبذة فكلام فاسد اذ الشعبذة والمخرقة تزداد ضعفا واضمحلالا
لدى البحث عنهما والتأمل فيهما اذ المخرقة تمويه محض والشعبذة
تزويق مبنية على شغل اعين الناظرين بشيء ثم اخراج غيره وعلى

المقاومة في حقه الى يد ذا المعجزة تزداد عند التحف والتأمل وكادة
وعلى مر الايام ثباتا وداماه السحر من علايق الكلمات المولعة من
الشرك الخالص والكفر المحض والتهد لتنجيم الشياطين شوحي الامم
الاغلب سطحه على ايدي الحيض من النسوان وذوي القذارة والنجا
من الرجال في اوقات ومواضع لا يجوز فيها ذكر الله تعالى واذا وافقه
شي من ذكر الله تعالى فيمحق ويضمحل ولهذا يكون نفوذه في بلاد الشرك
وعبادة الاصنام اشد وابلغ وهذا لان ذلك يتعلق بمعونة الشياطين
والارواح الخبيثة فلا بد من تقرب من يطلب منهم العناية اليهم بما ذكرنا
من التباعد عن ذكر الله تعالى وطاعته ومباشرة الاعمال الخبيثة
وملابسة الاشيا المستقذرة وحال الانبيا عليهم السلام كانت في نهاية
المخالفة من هذه الاحوال اذ هم المواظبون على ذكر الله تعالى المداومون
على جميع انواع القرب الموصوفون بالتطهر عن النجاسات والاقذار
فيمتاز المعجزة عن السحر باحوال الاتي بهما المكتسب لهما على انا بينا ان
الله سبحانه وتعالى هو الذي يظهر المعجزة عقيب الدعوى على يدي مدعي
النبوة تاكيدا لدعوته وتصديقا له في دعواه الرسالة فلو ادعى احد
من المشعبذة والسحرة النبوة واراد ايجاد ما هو ناقض للعادة يكون
دلالة على صدق مقالته لا يجوزه الله تعالى عن اظهار ناقض العادة
وابطل سحره وكيده في هذه الحالة صيانة للحجة عن ان يعارضها باطل
او يقاومها فاسد وهذا المامور ان لا بد في حق الحكمة من اثبات تفرقة
بين الحق والباطل ودفع ما يوجب التسوية بينهما او اثبات القدح
للقانع على ذلك وامتناع تعجيزه عن ذلك على نحو ما قررناه والله ولي التوفيق
ولهذا قال مشايخنا رحمهم الله تعالى ان من ظفر بحجر المغناطيس
ثم اتى ناحية من افاق الارض لم يعلم اهلها بما هو من خاصية المغناطيس
من جذب الفولاذ ثم ادعى الرسالة وجعل حجة دعواه واية صدقه
القدرة على جذب الحديد ابطل الله سبحانه وتعالى تلك الخاصية عن

المغناطيس

صيانة للحجة عن المعارضة وحفظا لرتبة الحق عن ان يقاومه باطل وبالله
التوفيق ثم على ان لا ريب لاحدكم يكن من شانكم العناد والمكابرة ان
قلب العصا حية وفلق البحر واحياء الموتى وشق القمر ونبع الماء
من بين الاصابع وغير ذلك من هذه المعجزات الحسية ليست من
نوع ما يدخل تحت مقدور احد غير الله تعالى وقط لا يخطر جواز ذلك
من غير الله تعالى على قلب عاقل البتة فلا يتمكن فيه اذا المعارضة وبهذا
كله يبطل قول من يقول قلب العادة الذي اتى به مدعي الرسالة مما
يمكن تحصيله لمن له في نوعه الاخر تكلف واجتهاد والمدعون ما استحوا فوي
الجميع على انا نقول لهم لو ساعدناكم لكان وجوده ممن لم يكن له بذلك اجتهاد
وتدرب واعتياد نقضا للعادة فيكون دليلا لصحة دعواهم والمدعون
للرسالة لم يكن لهم بذلك اجتهاد ولا اعتياد عرف ذلك منهم قومهم
الذين نشئوا بين اظهرهم اذ عاينوا احوالهم وشاهدوا امنذ ولدوا
الى ان كبروا وادعوا ما ادعوا من الرسالة فلم يروهم اشتغلوا بشي
من ذلك ولا اعتادوا وانتعاطيه ولا صحبوا من له بذلك علم واعتياد
وخروج ذلك على يدي مثلهم ناقض للعادة فكان معجزة كاينة والله
الموفق ٥ فان قالوا ذلك بما ظهر من الناقض للعادة على يدي زردشت
ولم يكن ذلك علما بصحة دعواه فكذا ما انتم تدعونه قلنا لم يثبت
شي من ذلك بالتواتر بل المذكور انه ادخل قوايم فرس في بطنه في دار
الملك بين يدي الملك وخواصه وكذا وضع طشت فيه نار على صدره
فلم يضره ولم يكن عند ملاء من الناس ومثل هذا الخبر لا يوجب العلم
بمخبره لجواز التواطي على الكذب عليهم بل الغالب من حال الملوك
واتباعهم توليد اخبار لا صحة لها لما في ذلك من تسكين رعيتهم
وتسوية امور ممالكهم فاما ما نقل من اعلام الرسل عليهم السلام فقد
نقل على طريق لا احتمال فيه للكذب ولا تصور للتواطي على السعلة
وما هذا سبيله من الاخبار فهو موجب للعلم الضروري على ما قررنا

والله الموفق ومن ذهب الى هذا الجواب جميع متكلمي اهل الاسلام واما
بعض المحققين من علماء الامة عن هذا فقال ان الناقض للعادة يدل
على ثبوت الممكن لا على ثبوت ما هو الممتنع ولهذا لا يكون دليلا على صحة
دعوى المتأله ودعوى زردشت دعوى ممتنعة لما فيها من العيوب
بصانع عاجز جاهل يتولد من فكرته الردية من يعاديه ويزاحمه في ملكه
وينازعه في سلطانه ومن غير عالم بعاقبة فكرته عاجز عن قهر عدوه وغلبته
ومن وضع هذا المحل للحوادث اذ حدثت فيه فكرته الردية وكل ذلك دعوى
ممتنعة ظاهر عوارها بادٍ فسادها ومثل هذا لا يصح بالدليل الا ترى
ان دعوى المتأله لا يصح بمثل هذا الدليل لما فيها من الامتناع وحقيقته
ان قيام المعجزة على يدي المتنبي انما لا يجوز لئلا يؤدي الى التسوية بين
الحق والباطل او الى تعجيز الباري عن اقامة الدليل على ما صح من الدعاوي
والتفرقة بين الحق منها والباطل او الى تعجيز الباري عن اقامة الدليل
على ما صح من الدعاوي والتفرقة بين الحق منها والباطل وانما تثبت التسوية
او العجز عن التفرقة اذا كانت الدعوى في نفسها ممكنة غير ممتنعة فاما
عند امتناعها فلا يؤدي الى ذلك ولهذا كان قيام الناقض للعادة على
يدي المتأله ممكنا غير ممتنع والله الموفق ومن ادعى ان الفرقة الاخيرة
ان الرسل عليهم السلام اتوا بما هو محال على ما حكينا قولا باطلا ودعوى
فاسدة بل اتوا بما هو الحكمة المحضة والحق المبين والصواب الخالص
ولولا التأييد بالبرهان لكان تعاطي ما اتوا به ودعوا اليه حقا وصوابا
اذ بعض ذلك من باب التقرب الى الصانع واداء شكر ما اسدى اليهم
وبعضهم من مكارم الاخلاق وبعضه من الاشياء النافعة الفاضلة التي
لا قوام للعالم ولا شكور للدنيا الا بها وبعضه من باب المجاملة وحسن
العشرة والمعاملة فاما ما اتوا به من الابواب الاعتقادية فمما
يوجبه العقل الصحيح ولا يطلق ما يضاده من الاعتقاد بل يشهد
ببطلان كل ما وراءه من العقائد وفساد ما يقابله من الآراء والديانات

على

على ما نكشف من حقيقة ذلك اذا انتهينا الى اثبات نبوة محمد نبينا صلى
الله عليه وسلم ان شاء الله تعالى وبه نثق لذلك **فصل** ثم بعد قيام الدليل
على صحة الرسالة وثبوتها ثبوتا مضى في الجملة وتعين من قامت على
يده المعجزات الناقضات للعادة كقلب العصا حية وتفجير عيون
الماء من الصخرة الصماء وابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى وغير
ذلك من الآيات للرسالة كموسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم
السلام نصرف العناية الى اثبات رسالة نبينا محمد بن عبد الله بن
عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلى الله عليه وسلم فنقول
وبالله التوفيق انا قبل ان نشتغل باثبات اعلامه واياته
وانواعها في انفسها ودلالة كل منها في نفسها على صحة ما ادعى من
رسالته نبين ما يستدل به العاقل المنصف على ان امر رسالته
كان امرا يلزم العاقل المسارعة الى قبوله والتمسك به بادي
دليل يقترن به والتجافي عن الاشتغال برده والامتناع عن
الاعراض عنه وذلك ان الامر انما يقابل بالرد في اول الوهلة
والانكار له في ابتداء ما سمع اذا كان امرا ممتنع الوجود مستحيل
الثبوت او نادرا في نفسه مستغربا في ذاته ينبو عنه مكانه ولا
يقبله زمانه وكانت الغنية عنه متقررة والحاجة اليه منعدمة
وكان ما ادعى هو صلى الله عليه وسلم من الرسالة بمضادة ما بينا من الامور
ومباينة ما ذكرنا من المعاني فان امره عليه السلام لم يكن مستغربا
مستبعدا بل كان مستمرا على العادة جاريا على سنن الامور المستفيضة
اى المشهورة
ومثل هذا سبيله لا ينبغي للعاقل ان يشتغل برده في اول الوهلة
ولهذا اعلمه الله سبحانه وتعالى ان يحاج منكري امره والمعرضين
عن التأمل في صحة ما اتى به بقوله سبحانه وتعالى قل ما كنت بدعا
من الرسل وقوله وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ولكل
قوم هاد وقوله ثم ارسلنا رسلنا تترا وقوله اكان للناس عجبا

ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس وكان مجيئه من اتفاق
الحاجة اليه اذ كان في زمن فترة من الرسل ودروس من الملك
وطموس اعلام الحق واثاره وامحا شعاره ومناره مع جري عادة
الله سبحانه وتعالى بمعاقبة اسباب الهداية عند زوال اهل
الحق عن نهجه وزيغهم عن سبيله وما هذا سبيله من التناوب يجب المسارعة
الى قبوله ولا يطلق العقل الاعراض عن مثله ولهذا قال الله تعالى
قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل وكان المبعوث اليهم محل
الحاجة اليه لخلا جنبهم عن اسباب العلم ولهذا قال الله تعالى هو
الذي بعث في الاميين رسولا منهم الاية وكان نبوته في اظهر الاماكن
للخلق اذ هو واسط من ممالك الارض وهو موسم العرب قاطبة ومجمع
اهل الافاق في كل سنة وما يظهر من الامور العظام والانباء الجسام
في مثل هذا المكان يكون انتشاره وظهور اثاره اسرع وبلوغه الى
من باطراف الارض واقطارها اعجل واولى وهذا اولى امكنة
الارض وبقاعها بكون من هو مبعوث الى الناس كافة فيه قال
الله تعالى وكذلك اوحينا اليك قرانا عربيا لتنذر ام القرى ومن
حولها وكان مجيئه عقيب تمني العرب ذلك واظهارهم الرغبة فيه
على ما قال سبحانه وتعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير
واذا اقترح مقترح على ربه ازاحة علته لم يكن يجب قطع معذرته
ممن اخطر بقلبه هذه المعاني الحسنة وانصف من نفسه ثم لم يكن في دعواه
الا ما يوافق العقل الصحيح والمعالم الالهية ومكارم الاخلاق والسياسات
الفاضلة لتسارع الى قبول ما ادعاه فصدقه فيما اخبر من امور دينه
ودنياه وان لم يتم على ذلك اية معجزة ودلالة قاطعة فكيف وقد
اجتمع في حقه من انواع الاعلام والايات واقسام الدلائل والمعجزات
ما لم يساوه فيه احد ممن تقدمه من الانبياء والرسل وارباب الشرائع
والملك على ما نبين ذلك على التفصيل ان شاء الله ثم نزيد في البيان

فنقول

فنقول ان كل من ادعى دعوى كانت صحة دعواه متعلقة باستجماع
معان اربعة اولها كون الدعوى في حيز الامكان فان من ادعى ما هو
ممتنع محال في نفسه ردت دعواه باول وهلة واعرض عن سماع بينته
والثاني ان ياتي ببينة مطابقة للدعوى والثالث ان يكون دواعي
الجرح منتفية عن بينته اذ لو تمكن فيها جرح بوجه من الوجوه لردت
اذ لا تقبل الا لما هو صحيح في نفسه تحقيقه انها ذكرت ليصحح بها غيرها
وهو الدعوى ولا وجه الى تصحيح شيء ما بما ليس في نفسه بصحيح
والرابع سلامة الدعوى والبينة عن مناقضة ترد عليهما اذ على احدهما
اذ المناقض معترف بنقض ما ادعاه وفساده اذ هو بادعائه صحة
احد المتناقضين شاهد ببطلان الاخر وفساده بادعائه صحة كل
واحد منهما في محل شاهد ابفساد الاخر فاذا صار معترفا بفساد
كل واحد من الامرين ثم لا شك في كون صحة الدعوى متعلقة
بهذه المعاني فثم انه صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة من ربه الى
خلقه فينا ان نتامل اي هذه المعاني الاربعة هل وجدت ام لا
فنقول اما دعواه فمواقفة في حيز الامكان فانه ادعى امرين
احدهما ان الله تعالى ارسله الى الخلق ليدعوهم الى ما ارتضاه
دينا لهم وهذا في حيز الامكان بل في حيز الوجوب والقبول لما
اقترن به من الاحوال الحسنة التي مر ذكرها والثاني ان ما اتى به
هو الذي ارتضاه الله لعباده وهو ممكن ومعرفة امكانها باستقراء
ذلك من وجهين احدهما الوجه العلمي والثاني العملي فاما الوجه
العلمي فبان ننظر الى ما يدعو الخلق اليه من اصول التوحيد واحوال
بدو الخلق واعادته وقد وجد ذلك بحمد الله سبحانه وتعالى على
ما يقتضيه العقول وتوجبه الدلائل الموجب للعلم الحقيقي الذي
لا يخالطه شك ولا ريب على ما نقرر ذلك في اول الكتاب من
حدوث العالم ووحدانية صانعه وكانت حالته في ذلك مخالفة

[illegible]

لحال ما اتى من ذلك فانها بما ادعاه من تحريم المكاسب التي يعود نفعها
الى الخلق ويصير سببا لبقاء المهج والابدان واباحة الزنا المودي
الى افساد العرض والانساب وتضييع الاولاد انهما اخبرا كانا
كاذبين في ادعاء الرسالة واضافة تلك الاوضاع الى الحكيم الخبير
واما بينته مطابقة لدعواه فانه ادعى امرا الهيا واتى بالبينات
الالهية التي تفوق قوى الخلق ولن تتاتى حصولها بالطبيعة فان المحققين
في معرفة الاصول الطبيعية العارفين لما يجوز ان يترتب تحتها وما
لا يجوز متيقنون ان احياء الشاة المصلية وانطاق الناقة والحاء
الاسطوانة الى الحنين ونبع الماء من بين الاصابع مما لا يجوز ترتبها تحت
اسرار الطبايع وكذا شق القمر وغيرها على ما نبين اذا انتهينا الى
اقامة الدلايل على ذلك انشاء الله تعالى ولا بالقوى النفسانية اذ امر
الملحق بالتدابير النفسانية اما ان سربت تحت السحر والعزايم او تحت
الطلسمات والشعبذة والعالمون بهذه الامور يعرفون ان ما اتى به من
المعجزات خارجة عن هذه الوجوه ونكشف عن ذلك ايضا بعد هذا
ان شاء الله تعالى واما دعاوي الجرح فمنتفية عن دعواه ومعرفة
ذلك بوجود احواله كلها سالمة عن المعاني الاربعة احدها الكفر
بالله تعالى والثاني الكذب على الله تعالى والثالث الفسق في اوامر
الله تعالى والرابع الجهل باحكام الله تعالى وشيء من هذه لم يثبت في حقه
صلى الله عليه وسلم واما سلامة البينة عن مناقضة ترد عليها فمتعلقة
بان تحدى جميع طبقات المبعوث اليهم على ايراد مثلها وبهلهم وينفرعهم
بالعجز عنه ثم لا يوجد في جماعتهم من يشتغل بمعارضته بذلك وثبوت
هذا الامر في حقه صلى الله عليه وسلم اظهر من ان يشتغل ببيانه على انا
نبين ذلك بعد هذا ان شاء الله تعالى واما سلامة دعواه عن المناقضة
فمتعلقة بتصديقه بنبوة من شهد العقل على انه نبي وتكذيبه من شهد
العقل على انه ليس بنبي وامتناعه عن تصديق من شهد العقل انه ليس

بنبي

بنى جمهور ان

بنبي طلبا لمقاربة اتباعه وعن تكذيب من شهد العقل انه نبي قصدا
للتشبيه امر من ناواه من اشياعه وكانت دعواه محمد الله سبحانه وتعالى
سالمة عن هذين الامرين اذ هو صلى الله عليه وسلم صدق من قبله ممن
قامت الدلالة على نبوته بعد ثبوت امكان دعوته كنوح وابراهيم
وموسى وعيسى وغيرهم من الانبياء والرسل صلوات الله عليهم وكذب
جميع من قامت الدلالة على كونه كاذبا في دعواه النبوة فانه عليه
السلام كذب مانى ومرقيون وديصان لما وجد في كتابه المنزل
عليه قوله عز وجل الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل
الظلمات والنور اخبر انهما مجعولان مخلوقان وليسا بقديمين خلافا
لما يقوله جميع طبقات الثنوية وكذب مزدك وزردشت بقوله
عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة وانما اتى به من التوحيد
نفي الشريك لله تعالى وبالوقوف على هذه المقدمة يعلم ان لا سبيل
الى رد دعواه بل يغلب على قلب كل منصف البطلان الى قوله ثم
اذا انضم الى ذلك علم السامع بحالته من نشوه بين ظهراني قوم لم
يكن لهم علم بمن سبق من الانبياء ولا بشرايعهم ولا العلم بالتوحيد وصفات
الصانع القديم ولا معرفة صيانة الدعوى عما تناقض هذه المعاني الاربعة
التي بينا ولا العلم بقوانين العلوم النظرية ثم راى انه اتى بهذه الدعوى
المنزهة عن التناقض ومكن اضداده هذه المعاني الاربعة ليتمسك بصدقه
في دعواه ولم يجد ريبا في صحة ما ادعاه والله الموفق ل
وبعد الوقوف على هذه المقدمة نقول لا شك ان من ساوى غيره
في الدليل والعلة ساواه في المدلول والمعلول ثم ان موسى
صلوات الله عليه وسلامه ثبتت رسالته لقيام الدلالة على نبوته
وهي المعجزات الناقضات للعادة على يديه عاينها من شاهدها وبلغ
من لم يشهدها على السنة من لم يجز عليهم التواطؤ في العادات
الجارية فصار ذلك كالمعاين المشاهد لهم وكذلك رسالة عيسى

مجوس اتباع مزدك ه

ايضاً

صلى الله عليه وسلم تثبت بعد ذلك الطريق شيء من المعارف الاولية التي
لابد خلها شكّ ولا يخالطها ريبة ولا شبهة ان الاستدلال في الادلة
يُطلب من حيث المعنى الذي به صارت الادلة ادلة لا من حيث الصورة
التي لم تكن الادلة ادلة لاجلها ثم قلب العصا حية وتفجير الماء من
الصخرة الصماء واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وغير ذلك
كانت دلايل او حججا لصحة الرسالة لا لصورها بل لخروجها عن العادة
وامتناع دخولها تحت القدرة المحدثة واختصاصها بدخولها تحت
قدرة الصانع الحكيم الذي لا يعجزه شيء ولا يقيم الدلالة على صحة
الفاسد وصدق الكاذب وثبوتها عقيب دعوى الرسالة ثم ان رسولنا
المصطفى محمدا صلى الله عليه وسلم ساوى غيره من الانبياء فيما هو دلالة
النبوة والرسالة وفيما هو من هو اخص النبوة فيبتا ويهم في صحة دعواه
ووجوب قبول ما ادعى انه من عند الله تعالى وتصديقه في جميع ذلك
فمن اقر بنبوة غيره وانكر نبوته وكذبه في دعواه فقد وقع في ذلك
اما لصد الشيطان اياه عن التامل في اياته واما لتمسكه بما ورثه
عن ابايه تقليدا لهم واما لسلوكه سبيل البغي والحسد واشتغاله
بالتعصب لجيل من الاجيال وامة من الامم عصمنا الله تعالى عن
الوقوع في الضلالة بسلوك سبيل الجهالة ثم لا وقوف على صحة ما ادعينا
من تساويه عليه السلام غيره من الرسل الا بعد ابانة اياته واثبات
اختصاصه فيما هو من خواص النبوة فنبدا اولا بابانة عن ايا حة
فنقول اياته رسالته صلى الله عليه وسلم تنقسم اولا قسمين حسية
وعقلية اما الحسية منها وهي ما يظهره الله تعالى للاعين من العجايب
المباينة لمجرى الطبايع والبدايع المفارقة للمعهود من العادة
فكان له من ذلك ما لا يحصى كثرة وهي اقسام ثلاثة فمنها ما كان خارج
ذاته ومنها ما كان في ذاته ومنها ما كان في اخلاقه فاما ما كان
خارج ذاته فمن نحو انشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر

على

عليه وشرب الكثير من البشر القليل من الماء ونبع الماء من بين اصابعه
وحنين الجذع وشكاية الناقة وشهادة الشاة المصلية وما كان
من السحاب الذي كان يظلله قبل مبعثه وما كان من كلب ابي جهل
عليه اللعنة وصخرته حين هوى بها الى رأسه وما كان من شأن الشاة
الحايل ودرها حين مسح يده على ضرعها على ما ذكر في خبر ام معبد واما ما كان
في ذاته فنحو النور الذي كان ينتقل من ظهر الى بطن ومن بطن الى ظهر الى
ان خرج وما كان من الخاتم بين كتفيه وما وصف انه كان ربعة ثم كان
لا يزاحم طويلين الا فاتهما وما روي انه ينظر الى وجهه والى البدر
فكان هو احسن وانه كان اطيب ريحا من المسك والين من الحرير
وكان يوخذ عرقه فينتفع به في الطيب وقد وصفت خلقته بما لا يرى
احد يوصف بمثله حسنا وجمالا وروي في وصفه على التفصيل انه عليه
السلام كان اطول من المربوع واقصر من المشذب عظيم الهامة رجل
الشعر ازهر اللون واسع الجبين ازج الحاجبين اقنى العرنين
يحسبه من لم يتامله اشم في عينيه دعج وفي عنقه سطع وفي لحيته كثاثة
سهل الخدين ضليع الفم مفلج الاسنان كأن هو الوضاه عظيم الصدر
سواء البطن ضخم الكراديس بعيد ما بين المنكبين دقيق المسربة طويل
الزندين رحب الراحة شثن الكفين سايل الاطراف بادن متماسك وسيم
قسيم فخم مفخم ليس بالجافي ولا المهين وصفه بهذا هند بن ابي هالة
ربيبه عليه السلام اذ كان ابن خديجة رضي الله عنها من ابي هالة نباش
ابن زرارة التميمي بين يدي المهاجرين والانصار بهذه الحلية
وكانوا وصافا فصدق بها وكذا وصفته ام معبد لزوجها بما يضاهي
هذا فلم ينكر عليها ثم ان اصحاب علم الفراسة مجمعون معترفون
ان اجتماع هذه الصفات في البدن الواحد مما يقل وجوده ويعز
اتفاقه ومن مع ذلك دال ان النفس المختصة لمثل هذا التركيب
يكون لا محالة اشرف النفوس وانما يكون دلالة صادقة بشهادة

لم يتناهيا في الطول
نسبب ... الذي من الصدر الى السرة
سخت اندام
صباح الوجه
بزرگ اندام

صادق

علم العداوة انه خير غير شرير ولا كاذب والشيخ ابو منصور الما(تريدي)
رحمه الله عبر عن هذا المعنى فقال بعد ما وصفه عليه السلام بهذه
المعاني المختصة ببدنه وجل المعنى تراها تنتج في الجملة بذي الافات
في الخلقة فدلت براءته عن كل الافات ونزاهته بكل ذي علي استيجابه
اعلى الدرجات في الخلق وافضل الامداد ولهذا قال عبد الله
ابن رواحة رضي الله عنه لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت
بديهته تنبيك بالخبر وروي عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه انه
قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فقال الناس قدم
رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فخرجت اليه فلما نظرت اليه عرفت
ان وجهه ليس بوجه كذاب فكان اول ما سمعت من كلامه انه قال
ايها الناس افشوا السلام وصلوا الارحام واطعموا الطعام
وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام واما ما كان
من اخلاقه صلى الله عليه وسلم فكثير جدا اتعذر احصاؤه ويفوت
الوسع والطوق تعداده فنذكر بعضا من ذلك فمنها انه عليه
السلام لم يؤخذ عليه كذب قط ولا عرفت منه هفوة ولا عرف
منه من اعدائه فرار بل كان في اشدها عند تحامل الاعادي ثبوته
في حربه فقط على ما اصاب اتباعه من النكبات والشدائد ولذلك
امكنه الركون الى وعد الله بقوله والله يعصمك من الناس فلم
يخف اعداءه بعد ذلك ولم يعرف في اخلاقه سوء بل كان على ما وصف
لا يداري ولا يماري ولا يعرف فحاشا ولا صخابا وكان لا ينتقم لنفسه
وكان في الاشفاق بالمحل الذي عوتب عليه بقوله تعالى فلا تذهب
نفسك عليهم حسرات وقوله تعالى لعلك باخع نفسك وفي التحزن
لما فيه هلاك الخلق كما وصفه الله تعالى بقوله ولا تحزن عليهم.
وقال تعالى عزيز عليه ما عنتم وكان في التجاوز والكرم بحيث
عوتب فقال تعالى ولا تبسطها كل البسط وقيل انه عليه السلام

لم يدخر شيئا لغده وقد عرض عليه اعلى ما يرغب فيه من متاع الدنيا
والرياسة بان يلي امرهم قليلا فما اجاب بل عادى لله تعالى الاقرباء
والملوك والسادات حتى اكرمه الله تعالى بالرعب في قلوب
الخلق وفي الجملة كان عليه السلام في حلمه وسخائه وزهده ووفائه
وامانته وسداده وشجاعته وعفافه وصداقة صبره وذكائه وفهمه
وقلة تلونه وبارع حفظه وقوله بجوامع الكلم اذا قال ومراعاته
لشرائط الصمت اذا صمت وتصديقه المواعيد اذا وعد وطهارة
اخلاقه صبيا وناشئا وكهلا بحيث تتبع اثاره اعداؤه والذين
تواطؤوا على معاداته وتجانبوا عن مسالمته ومداراته بل
ناصبوه الحرب وداوموا على قصد اطفاء نوره وطمس اثاره وابادة
اتباعه واشياعه بالطعن والضرب ثم كانت هذه الاخلاق
الفاضلة والشمائل الشريفة موجودة فيه على طول الايام وتصاريف
الاحوال لم ينفتر عن شيء منها في حاله ولا وجد منه ضد من اضدادها
طول عمره ايثه فكان ذلك دليلا ان شيئا منها لم يكن عن تكلف اذا
المتكلف لما ليس في طباعه لا يستمر على ما يتكلفه بل لابد وان
يرجع في كثير من الاحايين الى ما جبل عليه من الخلق ولهذا قيل
ان التخلق يأبى دونه الخلق وقال بعض الشعراء
من تخلق بغير خلق يرجع بعضه الى الطبيعة وما احسن ما قال
المتنبي واسرع مفعول فعلت تغيرا تكلف شيء في طباعك ضده
وقال فكان جريه عليه السلام على طريقة واحدة في تساوي
الاخلاق على امتداد الازمان والدهور واختلاف الاحوال
والامور دليلا انها مواهب من الله تعالى ليكون اجتماعها كلها
وانتفاء اضدادها التي هي رذائل باسرها عنه دلالة صادقة
انه المؤيد بقوة سماوية والمكرم بمعونة الهية ليستقل بالقيام
الذي بما فوض اليه ويتحمل اعباء ما حمل عليه من امور الرسالة الى

اصناف الخليقة والامامة والرياسة على جميع طبقات البرية قالوا
والى هذا المعنى يرجع قوله تعالى فيما امر نبيه عليه السلام بمخاطبة
قومه على سبيل الاحتجاج لنفسه قل ما اسالكم عليه من اجر وما انا من
المتكلفين وهذا تاويل حسن والله اعلم فتعذر اجتماع هذه المعاني
التي اجتمعت في بدنه واخلاقه خارج عن العادة المستمرة وان
كان وجود افرادها على ما عليه العادة جايزا في افراد الاشخاص
واعيان الخلق فكان ذلك من باب نقض العادة ولن يظن ان الله تعالى
مع كمال حكمته يجمع هذا كله فيمن يعلم انه يتقول عليه ويدعي انه
ارسله الى عباده افكا منه وتخرصا ولو كان هذا جايزا لكان اظهار
المعجزة الناقضة للعادة على يدي المتنبي الكاذب في دعواه اجوز
وقد مر امتناع ذلك فكذا هذا ولنبينا محمد صلى الله عليه وسلم من
المعجزات الحسية ما لا يحصى كثرة ذكرها نقلة الحديث وخلدوها
في كتبهم اعرضت عن ذلك مخافة التطويل ثم وان كان فيما ذكر اصحاب
التواريخ ونقلة الاخبار والاثار الاشياء نقلت على طريق
الاحاد وذلك لا يوجب العلم بكل فرد منه انه حق لا محالة الا
ان تواردها من اناس لا يتصور منهم التواطي على الكذب يكون
دليلا على ظهور ما هو الناقض للعادة في الجملة على يديه وان لم يقع
العلم بكل فرد كحكاية الافراد عن جود حاتم وكعب بن امامة وابي
داود الايادي وهرم بن سنان المري والاجواد العشرة في صدر
الاسلام والبرامكة ومعن بن زايدة وغيرهم من الاجواد وشجاعة
عامر بن الطفيل وعيينة ابن الحارث بن شهاب وبسطام بن قيس وعنترة
ابن شداد وعمرو بن معدي كرب وربيعة بن مكرم وغيرهم وحلم
قيس بن زهير والحارث بن عباد البكري وحكمة اكثم بن صيفي
وعامر بن الظرب وغير ذلك فان حكاية كل فرد معين من هذه
المعاني عن المحكي عنه لما كان لا يوجب العلم بصحة تلك الحكاية بعينها

فانه

فانه يوجب العلم بكونه موصوفا بما وصف به في الجملة فكانت كل حكاية
في حق تلك الصورة التي وردت عنها في خبر الاحاد في تكليتها في
حق اهل الجود والشجاعة في خبر التواتر الموجب للعلم حتى ان احدا لم
يتردد في قلبه شك في وجود من تقدم ذكره من الموصوفين بالجود
وكذا في شجاعة من مر ذكره وكذا الحلم والحكمة لما مر فكذا كل
فرد من الاخبار في حق صورة ذلك المرئي بعينه في خبر الاحاد ومجموعها
في حق انه كانت تظهر على يده المعجزات الناقضات للعادة في حق
التواتر الموجب للعلم بذلك وهذا معنى قول اهل الاصول ان الجزئيات
المحدودة يتركب من مجموعها كلي موجب ولسنا نعني ان كلام الشاة وشكاية
الناقة وحنين الاسطوانة وما ذكرنا نحن من قبيل هذا بل كل واحد مما
ذكرنا ثبت برواية قوم لا يتصور تواطيهم على الكذب فكان كل فرد من
ذلك ثابتا بطريق التيقن كانا عايناه لثبوته برواية من لا يتصور منهم
التواطي على الكذب وبالله التوفيق واما معجزاته العقلية
فتنقسم الى اقسام فمنها ما هو راجع الى حاله ومنها ما هو راجع
الى نسبه ومنها ما هو راجع الى دعواته ومنها ما هو راجع الى
اخباره وهذا ينقسم الى قسمين احدهما ما ورد من البشارات
به في الكتب المتقدمة والامم الماضية والثاني اخباره عن الكاينات
وهذا القسم الاخير ينقسم الى قسمين احدهما اخباره عن امور
ماضية والثاني اخباره عن امور توجد في المستقبل ومنها معجزات
ظهرت بعد وفاته عليه السلام ومنها ما هو راجع الى صحابته ومنها
ما هو راجع الى زمانه ومنها ما هو راجع الى كتابه الذي اتى به
ومنها ما هو راجع الى شريعته التي اختص بها وتبين في كل فصل من
هذه الفصول ما يوجب ثلج الصدور وسوق الى القلوب برد
اليقين وان ضاق عن ذلك صدور المتعنتين ودعوات الملحدين الذين
وصفهم الله تعالى في كتابه بقوله تعالى فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين

بآيات الله يجحدون واما ما هو راجع الى حاله فمنقسم الى اقسام اربعة احدها ما هو راجع الى حيثية قومه فانه كان من قوم كانوا لا يعرفون الكتب ودراستها وكانت بلدتهم في البراري لا يشهدها الا الاعاريب الاميون الذين كان الغالب عليهم الجهل وهو لم يغب عنهم الا مدة يسيرة في سفره الى الشام مع العير لم يغب عنهم ولم يتقدم عليهم مدة احد من اخبار اهل الكتاب والعلماء بشرايع الامم المتقدمة مختصة ممن دونه ويتكلف على تعريفه مما في الكتب السالفة ثم اتى بعلم انباء الغيب الذي لم يكن يعلمها هو ولا احد من قومه وبلغ في الثقة به والطمأنينة اليه الى ان قال عند مجادلتهم اياه تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الاية وقال في ذلك تلك من انباء الغيب نوحيها اليك الاية ولم ينسبه احد منهم الى تعلم تلمذه وانفق عمره في تحصيله وقال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون وقال وما كنت تتلوا من قبله من كتاب الاية وقال فقد لبثت فيكم عمرا الاية والثاني انه لم يكن قبل اظهار الدعوة متكلفا لما اظهره ولا خائضا في نظم الكلام وتأليفه ولو كان شرع في شيء من ذلك لظهر لمعاشريه ولما خفي على اهل بطانته وليس في طباع البشر التصدي لمثل هذا الخطب الجليل والتعرض لمخالفة العالم فجاءة بلا تقدمة ولا القدرة على الاتيان بكلام يعجز عنه الخلق بغتة من غير تدريج والثالث انه انتصب في حال ضعفه وفقره وفاقته وقلة اعوانه حربا لجميع اهل الارض ومتعرضا للملوك والجبابرة وذوي المقدرة والبسطة وعاداهم معاداة الدين وهي اشد انواع العداوة وسفه احلامهم واحلام آبائهم الذين كانوا يعتادون التفاخر بمآثرهم ومناقبهم وكان اشد الناس عليه عشيرته الاقربون ورهطه الادنون ولم يأخذه في الله لومة لائم وطلبوا منه ادنى مداهنة ليبايعوه وايسر مائلة لينقادوا له فلم يعطهم ذلك ولم يساعدهم عليه ثم انهم مع قوة ابدانهم وكثرة عددهم ووفور عددهم اتوا باقصى

ما في

ما في وسعهم من الجد والاجتهاد واستعمال العدة والعتاد لاطفاء نوره وطمس آثاره فلم يزدد ذلك الا كثرة الاتباع وقوة الاشياع وانتشار الدعوة وشدة الشوكة من غير ان كان ذلك راجعا الى معونة بشرية على ما عليه امر طلاب دول الدنيا المعتمدين في ذلك على كثرة الاموال وقوة الانصار والاعوان بل كان فقيرا يتيما لا تبع له وعائلا لا مال له وهذا من ادل الدلائل على ان امره كان مبنيا على المعونة الالهية والتأييد السماوي ولهذا كان نصره بالرعب وكان يخاف منه مسيرة شهر والرابع انه تحمل في اظهار دعوته المشاق التي لا خفاء بمكانها والمتاعب التي ليس في الجبلة البشرية احتمالها فدام في ذلك كله على وتيرة واحدة لا يسأم عن شأنه ولا يملّ عن دعوته وعرضت عليه المطامع من الثروة والرياسة ليترك دعوته فلم يجبهم الى ذلك بل قال لا اسألكم عليه من اجر وصبر على ذلك المشقات مترددا الى البؤس والفاقة منتصرا في الضراء واللأواء صابرا على شظف العيش ثم لما استقامت له الامور وخضعت لدعوته الجمهور وضربت وفود العرب من السهل والجبل الى بابه اكباد الابل وحملت اليه الاموال الجمة والعقد النفيسة ودانت له جزيرة العرب باسرها وخلصت عن بواديه وخلت عن بنادقه وبناويه فيها استمر على وتيرة ودوام على التمسك بطريقته ترك الاستمتاع بصنوف الملاذ الشهوية والاعراض عما هو دأب طلاب الملك من احراز النعم الدنيوية بل صبر على ما كان عليه من التبادس والا شكالة والتجرع لمضض الفقر والفاقة ولا يتوهم ذلك بلا بصيرة صادقة وثقة بربه تامة بل كل ذلك لما اكرمه الله تعالى وخلقه له ادراكه امته التي اعدت للنعم التي لا يكدرها خوف الزوال ولا ينغصها ثبوت المطال والله ذو المن والافضال واما ما هو راجع الى نسبه فانه عليه السلام كان دعوة ابراهيم عليه السلام على ما اخبر الله

تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام انه قال ربنا وابعث فيهم رسولا
منهم والهاء عايدة الى ذريته او ذرية اسماعيل عليه السلام فان في
صدر الاية واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل الى ان
قال واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك ثم قال
وابعث فيهم رسولا منهم ولا نبي من ولد اسماعيل الا نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم سيد البشر ثم انه عليه السلام حفدة اسماعيل عليه السلام ونجل معد
ابن عدنان ونجيب مضر بن نزار وسليل النضر بن كنانة واروع بني لوي
ابن غالب ولباب قصي بن كلاب وصريح عبد مناف وصفوة عمرو العلى
ومنو هاشم وخلاصة عبد المطلب وهو شيبة الحمد ومن قبل امهات
اباءه كان متصلا بمضاض بن عمرو الجرهمي جد ذكورة ولد اسماعيل
عليه السلام وباخواله من الخزرج بسلمى والدة عبد المطلب
وببني زهرة بامه امنة وله عليه السلام انساب شريفة من قبل
امهات اباءه كالعواتك والفواطم وغيرهن مما لا يخفى على العلماء
بالتواريخ والحفاظ لانساب العرب واما مهاد العارفين باثرهم
واجدادهم وشجعانهم ان كل واحد ممن يتصل نسبه به كان عماد ارر
لاسرته ورئيسا لقبيلته ورب مرتبة وسيدا لعشيرته مخصوصا بجميع
الفضايل موصوفا بالمحامد والمناقب وكانوا ارباب الحكم والوفادة
واصحاب السقاية والسدانة وسادة دار الندوة والموازين
عند الملوك والاجلة المعظمين في اعينهم المبجلين عندهم المسمين عند
جميع قبايل العرب بقحطانها وعدنانها مضرها وربيعتها قيسها وخندفها
آل الله وجيرانه وسكان حرمه ومن كان حال نسبه هذه الاحوال
وعرقه في الشرف هذا العرق كان الاشتغال منه بالرزق والانتقال
من الممتنع الذي لا يتصور له ذا المحال الذي لا مجال في العقول للنبوته
اذ ذلك فعل من يرجع الى خساسة في الاصل وضعة في النسب ولوم في
الاعراق ودناءة في الاخلاق وبالله التوفيق واما ما هو راجع الى

دعواته

دعواته فمن ذلك دعاؤه على مضر حين اذوه وكذبوه فقال اللهم
اشدد وطاتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف فامسك عنهم
القطر حتى جف النبات والشجر وهلكت الماشية وكان انكشاف
الجدب عنهم ايضا بدعائه فاتاهم الغيث وكثر حتى هدم بيوتهم فشكوه
في ذلك فقال اللهم حوالينا لا علينا اللهم على الظراب والجبال
وبطون الاودية وذلك كله منقول بالتواتر ومن ذلك دعاؤه على كسرى
حين مزق كتابه وبعث اليه بتراب فقال اللهم مزق ملكه كل ممزق
وقال لاصحابه مزق كتابي اما انه سيمزق امته وبعث الي
بالتراب انكم ستملكون ارضه فمزق الله ملكه وشتت جمعه وملكهم
ارضه ومن ذلك دعاؤه على عتبة بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا
من كلابك فافترسه الاسد في بعض اسفاره ومنها دعاؤه لعبد الله بن
عباس رضي الله عنهما بالفقه والحكمة فحصل ما دعى ومنها ما اعمى
الله تعالى ابصار الطالبين له حين كان في الغار ومنها ما ساخ بقوايم
فرس من اتبعه في الارض بدعائه وفي ذلك كثرة وفي هذا القدر كفاية
والله الموفق واما ما كان راجعا الى البشارات الواردة بنبوته
فقد اورد العلماء في الكتب المتقدمة اشياء كثيرة منها ما ذكر في
التورية جاء الله تعالى من سينا واشرق من ساعير واستعلن من جبال
فاران فكان فيه اخبار عن انزال التورية على موسى عليه السلام بطور
سينا وانزال الانجيل على عيسى عليه السلام بساعير فانه كان يسكن
من ساعير بقرية تدعى ناصرة وباسمها سمي من اتبعه نصارى وانزال
القران على محمد صلى الله عليه وسلم بجبال فاران وهي جبال مكة اذ فاران
هي مكة يقر بذلك اهل الكتاب فان في التورية ان ابراهيم عليه السلام اسكن
هاجر واسماعيل عليه السلام فاران ويقال لهم ان الموضع الذي استعلن
الله منه واسمه فاران سوى مكة ومن النبي الذي انزل عليه الكتاب
بعد عيسى سوى محمد عليه السلام ومنها ما ذكر في التورية لموسى عليه السلام

كسرى الى النبي ه

في السفر الخامس اني اقيم لبني اسرائيل نبيا من اخوتهم مثلك اجعل
كلامي على فمه فاخوة بني اسرائيل بنو اسماعيل عليه السلام كما ان اخوة
بكر بن تغلب واخوة عبس هم ذبيان واخوة الاوس هم الخزرج
ومثل موسى عليه السلام من الانبياء ليس الا نبي الله محمد عليه السلام لانه
صاحب شريعة مستانفة فيها بيان مصالح الدارين وليس لاحد سواه
من الانبياء بعد موسى عليه السلام ذلك ولا يصح ان يفهم هذا الكلام الى بعض انبياء
بني اسرائيل لانه لم يبق احد منهم مثل موسى عليه السلام وكذا انهم من انفسهم
لا من اخوتهم الا ترى ان من قال لاخر ابعثني برجل من اخوة بني بكر بن وائل
لكان يجب عليه ان ياتيه برجل من بني تغلب لا برجل من بني بكر ومنها ما ذكر
في الزبور تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة
بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وليس المتقلد
بالسيف من الانبياء عليهم السلام الا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهو الذي
خرت الامم تحته وقرنت شرايعه بالهيبة ومنها ما قال في الزبور
قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى تعلم الناس انه بشر وهذا
اخبار عن المسيح وعن محمد عليهما السلام يريد ابعث محمدا عليه السلام حتى
يعلم الناس ان عيسى عليه السلام بشر تعلم داود ان قوما سيدعون للمسيح
ما ادعوا ومنها الفاظ كثيرة في الانجيل باسم فارقليط من ذلك ان
الفارقليط روح الحق الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم كل شيء ذكر العلماء
بكتبهم هذه الالفاظ واشياء كثيرة من كتب الانبياء المتقدمين صلوات الله
عليهم فيها ذكره وذكر اصحابه وذكر مكة والكعبة والحرم والحج وغير ذلك
لا ينكر اهل الكتابين ثبوت ذلك غير انهم يحرفون الكلم عن مواضعه
ويصرفون ذلك كله بتاويلات مستكرهة فاسدة الى غير ما هو المراد
وقد ذكر ذلك ايمة اهل الكلام وابطلوا تاويلاتهم الفاسدة اعرضت
عن ذلك مخافة التطويل واكتفيت من ذلك كله بمنقول لا اعتراض
للخصوم عليه ولا انفصال لهم عنه وهو انه محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى

انه مذكور في كتبهم وانه مبشر به على لسان المسيح عليه السلام على
ما ذكره الله تعالى في كتابه بقوله الذين يتبعون الرسول النبي الامي
الاية وقال خبرا عن المسيح عليه السلام اني رسول الله اليكم مصدقا
لما بين يدي من التورية ومبشرا الاية وقال يا اهل لم تكفرون
بايات الله الاية وقال يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل الاية
وقال الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم في ايات
كثيرة يطول تعدادها وقد كان يدعوهم الى اتباعه وتصديقه وقد
اقام على صحة دعواه من الدلالات الكافية التي قطعت اعذار الجاحدين
فكيف كان يحتج عليهم بباطل ويحيل ذلك الى ما عندهم وفي ايديهم
ويقول علامة نبوتي ودليل صدقي انكم تجدوني مكتوبا عندكم وهو
يعلم انهم لا يجدونه ويعلم ان ذلك مما يزيدهم نفارا عما يدعوهم اليه
بعدا او قد كان غنيا عن ذلك بما اقام من الدلالات ايفعل ذلك
مجنون فضلا عمن طبقت حكمته الارض وفاق على رغم الخصوم جميع
اهل الارض دهاء وذكاء ودابر على كافة الفصحاء في البلاغة والفصاحة
ولم اسلم والحال كما ادعوا من كذبه في دعواه وجود ذكره والبشارة
به في الكتب المتقدمة من اسلم من علمايهم واحبارهم كعبد الله بن سلام
وتميم الداري وكعب وهم عالمون بكذبه فيما يدعي هذا مما لا يكون
فكان هذا امرا اوضح الدلايل على ثبوت ذكره والبشارة به في الكتب
المتقدمة ووردت احاديث كثيرة عن العلماء في الكتب المتقدمة في وجود
ذكره فيها اعرضنا عن ذلك مخافة التطويل وكذا اوجد ذكره في
اخبار المجوس ومنامات لهم انذروا فيها بزوال ملكهم على يده وكانوا
يتخافون ذلك وكذا في سير ملوك اليمن وغيرهم حتى حكوا حكاية فيها
طول عن تبع بن حسان انه قال في النبي صلى الله عليه وسلم شهدت على
احمد انه رسول الله باري النسم فلو مد عمري الى عمره لكنت وزيرا
له وابن عم وقصة سيف بن ذي اليزن مع عبد المطلب مشهورة لا تخفى

بها على من له ادنى علم بالتواريخ وسير الملوك والله الهادي هذا واما
ما هو راجع الى اخباره عن الكائنات الماضية الموجودة وما تضمن
الكتاب من اخبار بني اسرائيل وغيرهم مما لم يكن علم شيء من ذلك
عند اهل بلده وقومه ولم يختلف الى احد ممن له علم بذلك واخبر على
نحو ما علمه احبار اليهود وعلماء النصارى من غير زيادة ولا نقصان
وعلم ذلك من مثله من الاميين الذين لم يقرؤوا الكتب المتقدمة ولا
اخذوا ذلك من علمائهم واحبارهم من باب علم الغيب لا يعلم الا الله
وحيث علم هو مع ما بينا من حاله دل انه علم باخبار الله تعالى اياه
وهذا واضح بحمد الله واما ما هو راجع الى اخباره عن الكائنات
في المستقبل فنوعان احدهما ما وجد في الكتاب والاخر ما وجد في
الخبر فاما ما وجد في الكتاب فقوله سيهزم الجمع ويولون الدبر
والسورة مكية يعني بذلك المشركين يوم بدر فكان كما اخبر ولا
شك انه اخبار عما يكون في المستقبل بدلالة حرف السين الموضوعة
لتمحض الاستقبال وقطع احتمال الحال اليه وضعت لها الصيغة
وكقوله واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وقد كانت العير
وفي النفير لا العير وكقوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون وقد
دعوا الا ان المراد من قوم اولي باس شديد عند بعضهم هم بنو حنيفة
وقد دعا الى قتالهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه وعند بعضهم المراد
من ذلك هم فارس وقد دعا الى ذلك عمر رضي الله عنه وفي الاية
دلالة خلافة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما على ما بينا اذا انتهينا الى
اثبات الامامة ان شاء الله تعالى وكقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض
الاية وكان كما اخبر وكقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
والمراد منه معنى في المستقبل بدلالة حرف السين وقد اراهم الايات
الدالة على حدثهم وثبوت الصانع الحكيم لهم في انفسهم وفي الافاق فلم
تكن الاية مصروفة الى ذلك فكان المراد ما قال اهل التاويل ان المراد

بالايات

بالايات في الافاق فتح القرى وفي انفسهم فتح مكة وكان كما اخبر
وكقوله لرسوله عليه السلام ان الذي فرض عليك القران لرادك الى
معاد اي مكة وقد رده اليها وكقوله تعالى هو الذي ارسل رسوله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقد اظهر وكقوله وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية
والمراد من ذلك الصحابة بدلالة قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا
وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وقبل الهجرة وقد استخلفهم وفي
الاية دلالة خلافة ابي بكر رضي الله عنه اذ لا يجوز ان يكون المستخلف
مقهورا وكقوله في شان اليهود قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم
اولياء لله الى ان قال ولا يتمنونه ابدا او قال ولن يتمنوه ابدا وكان
كما اخبر ولن يتمن احد منهم وفي الاية دليل انهم كانوا يعلمون صحة رسالته
وكانوا وجدوا ذكره في كتبهم حيث لم يتجاسروا على التمني علما منهم انهم
لو تمنوا لماتوا ولولا ذلك لفعلوا اظهارا لخلفه وكقوله تعالى في
اليهود ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله الاية ومصداق
هذا ان اليهود بقي في كل عصر ومصر لم ترفع لهم راية منذ يومئذ
ولا ثبت لهم سلطان وكانت امارة الذل والصغار والمسكنة عليهم
بادية وعلامة السخطة واللعنة ظاهرة وان كانوا يرجعون الى ثروة
من المال وكثرة من العدة والعتاد. واما ما هو راجع الى الاخبار
عن الكائنات في المستقبل من غير الكتاب فمن ذلك قوله عليه السلام
زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي
لي منها وكان كما اخبر اذ لم يرد بذلك جميع المشارق والمغارب انما
اراد ما ينطلق في عرف الناس عليه اسم المشرق والمغرب لانصراف
مطلق الكلام الى ما هو المستعمل في مخاطباتهم المتعارف في ما وضع لهم
ومن ذلك قوله عليه السلام لعدي بن حاتم الطائي رضي الله عنه كيف
بك اذا خرجت الظعينة من القصر قصودا اليمن الى قصور الحيرة

لا تخاف الا الله قالت عدي قلت يا رسول الله كيف بطي ومقاماتها قال يكفيها الله طيا وما سواها ومن ذلك انه نعى النجاشي واخبر اصحابه بموته وصلى عليه وتتابعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومن ذلك قوله لعمار بن ياسر يقتلك الفئة الباغية فقتل يوم صفين مع علي رضي الله عنه ومن ذلك قوله لعلي رضي الله عنه اشقى الناس عاقر الناقة والذي يخضب من هذا هذه يعني الذي يضربك على راسك فتخضب لحيتك من دم راسك فضرب علي رضي الله عنه على راسه حين قتل ومن ذلك قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين (المارق الخارج عن الدين) ومن ذلك قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما واعلمنا بهذا ان الخليفة بعده ابو بكر وبعد ابي بكر عمر رضي الله عنه ومن ذلك قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يؤتي الله الملك من يشاء وكان خلافة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ثلاثين سنة ومن ذلك حديث ليلة الاسراء وما اخبر من اخبار عير (خبر م) قريش وكان كما اخبر ومن ذلك انه ضلت له عليه السلام ناقة فاقبل يسال الناس عنها فقال المنافقون هذا محمد يخبركم خبر السماء وهو لا يدري اين ناقته فصعد المنبر وحمد الله واثنى عليه وحكى قولهم ثم قال واني لا اعلم الا ما علمني ربي وقد اخبرني انها في وادي كذا متعلق زمامها في شجرة فبادر الناس فوجدوها كذلك ومن ذلك قوله عليه السلام لخالد بن الوليد حين بعثه الى اكيدر بدومة الجندل انكم ستاتونه فتجدونه يصيد البقر فوجدوه كذلك ومن ذلك قوله عليه السلام للعباس عمه رضي الله عنه حين اسره افد نفسك وابني اخيك يعني عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث فانك ذو مال فقال لا مال عندي قال فاين المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا ولفلان كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق نبيا ما علم بهذا احد

يقرى

وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل ومن ذلك ما كان يخبر اهل النفاق بما كانوا يقولون فيما بينهم ويبيتون ما لا يرضى من القول حتى كانوا مع شدة تعنتهم يحذرون ان ينزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم وامثال ذلك كثيرة وكتابنا هذا يضيق عن ذكر عشر ذلك فضلا عن كله والله الموفق ثم ان جميع ما اخبر من الاخبار الكائنة في المستقبل خرج على ما اخبر من غير تمكن كذب او خلف في شيء من ذلك لا كمثل اخبار الكهنة والمنجمين الذين يحصل صدقهم في كذبهم وخطئهم في باطلهم على ان حالته كانت تخالف حالة الكهنة في طهارته وطيبه واشتغاله بالطاعات والعبادات وتقذراو تبك وتجنبهم ويتقربهم الى الشياطين والارواح الخبيثة وكذلك كانت اخباره صادرة عنه على طريق الغيب الذي اعلمه الله تعالى من غير الاشتغال بالنظر في النجوم والتامل في الطالع والارتفاع وتعرف ذلك من قبل اللوح والاسطرلاب وغير ذلك على خلاف ما تفعله المنجمة فكان ذلك من باب نقض العادة كالانة الحديد واتخاذ الدروع بلا آلة ذلك وبلا استعمال النار والله الموفق واما ما ظهر من معجزاته واعلامه بعد وفاته فكاستسقاء عمر رضي الله عنه بعد وفاته فانه استسقى بالعباس رضي الله عنه فسقوا حتى طفق الناس يمسحون اركان العباس ويقولون هنيا لك ساقي الحرمين وهذا مشهور يفتخر به بنو العباس ومن ذلك اخراج شهداء بدر رطابا بعد خمسين سنة وهذا امر مشهور بالمدينة وكذا قصة طلحة رضي الله عنه حين راته ابنته عايشة في المنام فقال لها يا بنية حوليني عن هذا المكان قد اضر بي الندا فاخرجته بعد ثلاثين سنة وحولته وهو طري لم يتغير وتولى اخراجه عبد الرحمن بن سلامة الكندي ومن ذلك ان ابا ايوب الانصاري رضي الله عنه حين مات بقسطنطنية فقبر عند سور المدينة وبني عليه فكانوا اذا احتلوا كشفوا عن قبره فمطروا وكل كرامة ظهرت لولي فانها معجزة النبي صلى الله عليه وسلم على ما بينّ

ان شاء الله تعالى و اما ما هو راجع الى مكانه فقد كانت بلدته ماثرة
ابراهيم عليه السلام و منشا اسماعيل عليه السلام و مفتخر الامم و مفخر
العرب و جزيرتها و شرف تربتها و مثابة قبايلها و قبلة جماعتها و موسم
اخبائها و ما من خابنها و ملاذها و بعاد حرم الله في ارضه و ام قرى
عباده و اول بيت وضع للناس بجهة اليها اهل البسيطة في القوة رر
لاظهار الخضوع و العبودية و تخضع فيها اعناق الجبابرة لملابسة
من الطاعة و قد عرفت عند الاجيال كلها بالايات البينة و العلامة
الظاهرة و العبر المتتابعة كالوحش الذي يامن فيه حتى يجتمع مع
السباع و الكلاب و يذعر فيها اذا خرجت منه كالطير التي يسقط
على سطوح المسجد و زمزم و السقاية و لا تقرب سطح البيت و كمقام
ابراهيم عليه السلام في الحجر و لو لم يكن بمكة ايضا الا امر الفيل و اتيان
الطير من البحر بحجارة من سجيل تحملها بارجلها و مناقيرها حتى تهلك احدا من
الامم لكانت اية كافية في تعظيم شانها و جلالة قدرها و كرامة اهلها
على الله تعالى ثم مما لا يرتاب ان ذلك لم يكن لمن كان بها يومئذ من الناس
لاجل نفسهم اذهم كانوا مشركين يعبدون ما ينحتون و يجعلون لله
شركا الجن و خرقوا له بنين و بنات بغير علم سبحانه و تعالى عما يصفونه
و بعضهم كانوا قايلين بقدم الدهر و يضيفون الحوادث اليه و كانوا
يقولون و ما يهلكنا الا الدهر و من قصدهم من الحبشان كانوا من اهل
الكتاب مومنين بموسى و عيسى عليهما السلام متمسكين بما في كتابهم
التورية و الانجيل فلا يظن اهلاكهم لنصرة من كانت حالته تلك
بل كان ذلك ارهاصا لامر نبيه محمد المصطفى اذ كان قرب زمانه
و دنى اوان خروجه و ظهور دعوته فصان الله تعالى الاباء لاحترامهم
من علم الله تعالى خروجه من اصلابهم من انصار دعوة رسول الله صلى
الله عليه وسلم و اتباع ملته و متبعي دينه و شريعته و حفظ بيته الذي
كان في سابق علمه و مبرم قضايه ان يكون قبلة لامته و منسكا و مثابة

وخلفهم

لاهل

لاهل ملته ثم ان ابكا و امر الفيل غير ممكن لاهل الالحاد لثبوت ذلك بالتواتر
الذي لا يتمكن فيه توهم الكذب كثبوت سائر الاحوال الماضية في الازمنة
الخالية التي ينسب جاحدها الى العناد و المكابرة و قد ذكر ذلك الشعراء في
قصايدهم و الخطبا في مواعظهم فمن ذلك قول نفيل بن حبيب و هو جاهلي
و كانت الحبشة اخذته في طريقها الى مكة ليدلها فاحتال في الهرب
منها الا ردي و كابينا ردينا نعمنا كم على الهجران عينا فانك لو رايت و لن
تراه لدى جنب المحصب ما راينا حمدت الله اذ عاينت طيرا و حصب
حجارة تلقى علينا و كلهم يسايل عن نفيل كان على للحبشان دينا و قالت
لطفيل دموكا هلي ترعي مذانب رسمي لطاع لها بالجزع حبث عمي اصحاب
الفيل و قال ابو الصلت ابو امية بن ابي الصلت ان ايات ربنا
بينات فما يماري بهن الا كفور حبس الفيل بالمغمس حتى ظل يحبو كانه
معقور و هذا في الجملة اشهر من ان يمكن انكاره و قد قال الله تعالى
الم تر كيف فعل ربك الى اخر السورة و لم يعارضه احد من المشركين بالتكذيب
و الرد لعلمهم بحقيقة ذلك بل قد كان بقي بعد من كان عاين ذلك الامر
فتراه فبلدة هذا شانها اولى البلدان و البقاع بخروج من يدعوا
الخلق الى الحق و الدعاء الى المحجة البيضا فكيف يستجيز عاقل مع
نبوة من خروج من مكان لا مزية له على غيره ان ينسب الخارج عن
البلدة المشهور شرفها المذكور فخرها اباينا البيئة علاماتها الى
الكذب و الافتعال و الدعوة الظاهرة عنها الى البقول و المحال
و هذه اوان ظهور ترك العناد و سلك سبل الرشاد و اما ما هو راجع الى
زمانه فانه عليه السلام بعث الى الخلق في زمان كانت الفترة بين
الرسل فيه متطاولة و الشرايع باسرها و الحكم باجمعها مندرسة
و الاثار لتخلف في الخلق بادية و الهداة الى الملة الحنيفية مفقودين
بل معدومون و اعلام الجور منصوبة و الطبيعة السبعية على
الخلق مستولية كانوا يرون الاحق بالامارة من كان اتقن للاغارة

الظاهرة

من الامكنه ولا اظهر في الخلق آيه
بينة تدل على شرفها عند الله
وكرامتها عليه
صح

والاولى برياسة القبيلة على العشيرة والقبيلة من كان اشد عقلاً واقوى القلب واحذق بالطعن والضرب مع اجراء الله تعالى العادة بتطرية الدين عند ظهور ادنى دروس في معالمه وتقوية اركانه عند ثبوت ايسر وهي او وهن في دعايمه الترى ان الله كم ما تعالى برسل رسلاً تترى بين موسى وعيسى عليهما السلام وشريعة التورية باقية الاثار لائحة المنار كثيرة الاعوان قوية الاركان لحاجة دعت الى معرفة حكم جزوي لا ذكر له في كتبهم ولا نص فيه على نبيهم ثم رسل عيسى عليه السلام لتبدل مصلحة في احكام قليلة العدد منقطعة المدد ثم بترك الناس والكفر قد طبق الارض باقطارها والباطل ملا الدنيا باكنافها واطرافها واكبر قبايل العرب اتخذوا الاصنام الهة ووأد البنات شريعة لازمة والسعي في الارض بالفساد عادة دايمة والنهب والاغارة تجارة رابحة وسفك الدما طبيعة راسخة وجميع ممالك الفرس اشتغلوا بعبادة النيران ووطي البنات والامهات همتهم الاطعمة الشهية والاشربة المرية استعبدوا الاكابر الاصاغر واتخذ ملوكهم الرعايا خولا واموالهم التي اكتسبوها بكد اليمين وعرق الجبين دولا يستعملونها في حوايجهم استعمال الغصب ويصرفون فيما بينهم من الامور تصرف العبيد والخدم لا يخلونهم وما تقتضي هممهم العلية ونفوسهم الابية من اقتناء انواع العلوم واصناف الحكم وابواب الاداب والترك مواظبون على تخريب البلاد وتعذيب من ظفروا به من العباد عادتهم الركض في اطراف الارض من الطول الى العرض يسترق بعضهم البعض يرون ارتكاب الجرايم وارتكاب الماثم من انفس الاعلاق والمغانم دينهم عبادة الاصنام وداءهم ظلم الانام وجمهور الهند لا يعرفون الا عبادة الاوثان واحراق انفسهم بالنيران واليهود حرفوا الكلم عن مواضعها وداموا التشبيه المحض الى العنانية منهم فانهم يقولون بثبوت الذات وتعطيل الصفات

وجميعهم

وجميعهم بتكذيب المسيح عليه السلام والنصارى متحيرون في دينهم مختلفون في مقالاتهم فريق منهم يصف الله تعالى بالصاحبة والولد وطايفة منهم يجعلون المسيح وامه الهين من دون الله الى غير ذلك من المقالات الباطلة والجهالات الفاحشة افيترك الناس هكذا حيارى في دينهم مترددون وفي طغيانهم يعمهون لا يرسل اليهم هاديا ولا يبعث الى الحق داعيا بل يتركهم وما يذهبون من المحال وما يعتقدون من الكفر والضلال وما يشتغلون به من السعي في الارض بالفساد وتخريب البلاد واهمال العقول والالباب عن اقتناء العلوم والاداب هذا والله الظن الكاذب والوهم الباطل فثم لا داعي في تلك الايام مؤيد بالمعجزات والاعلام سواه ولا هادي الى ما يقتضيه العقل الصريح من التوحيد المحض والعبادات الخالصة وتوجيه السياسة الفاضلة من السنن العادلة ورفض الرسوم الجايرة والعادات الفاسدة والاخلاق الذميمة غيره اعني به الصادق المصدق المؤيد بالاعلام الباهرة والمعجزات الظاهرة والدلايل الواضحة والامارات اللايحة صاحب الشريعة الزهرا والملة الغرا والمحجة البيضا والدين القويم والصراط المستقيم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلى الله عليه وعلى اله وسلم وهذه دلالة واضحة لو لم تقدم ما سواها من الدلايل لكانت كافية في الزام الحجة على من عدل عن المحجة والله الموفق ويؤيد ما ذكرنا ان الناس كما كانوا محتاجين الى من يعلمهم مصالح الدارين ويبين لهم معالم الدين ويرشدهم الى الحق ويهديهم الى سبيل الخير ويوقفهم على نهج العبادة لخالقهم واداء شكر نعمه عليهم كانوا محتاجين الى من يسوسهم سياسة فاضلة ويقبض على يد القوي وينصر المظلوم ويتصفه من ظالمه ويسكن الدهماء ويؤمن الطرق ويطفي نايرة الفتن الواقعة في الارض لانتقاض الممالك المؤتلفة والخلل في قوى

الولايات القديمة فان ملك فارس وكان ملوكهم اعز ملوك الارض
واشدهم شوكة واقواهم بطشا واكثرهم عدة وعددا واوفرهم
ذخائر واعمهم ولاية قد ضعف وتكاثرت اسباب الخلل في قواعده واركانه
وتداعى الى الانهدام ما طال وعرض من بنيانه لشوم ما كان ملكهم
ابرويز اذ ادعى الالوهية حتى نهى عن ذكره على لسان رعيته
فابيد فقصمه الله تعالى وسلط عليه ابنه شيرويه حتى قتله ثم
كان لا يدوم لمن استولى منهم في الملك مدة ولا تشتد له شوكة
وآل الامر الى تنصيب النساء بامور المملكة وتفويض الامر الى
الصبيان وكان لا يستقل واحد منهم للقيام باسباب السياسة وضبط
المملكة وامتدت الايدي الخاطفة والاطماع الفاسدة الى الرعية
بالاجحاف والاستيصال وكذا ملك اليمن انتقض باستيلاء السودان
عليه وملك الحيرة بقتل ابرويز النعمان بن المنذر وملك آل جفنة
وهم الغسانيون كان آل الى الضعف واشرف على البطلان والزوال
وسعى الناس بعد انتقاص هذه الممالك اذ ضعف اركانها وزوال
اكتسابه وحفظ الحوزة والذب عن حوزة الرعية خائفين وجلين
طالبين من الله تعالى حسن الفرج معتصمين بالله حمد ايمانهم لئن جاءهم
نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فرحم الله خلقه وبعث محمدا نبيه
وبدل لهم من بعد خوفهم امنا وبعد اضطراب امورهم واختلاف
احوالهم سكونا وقرارا وبعد انتشار الظلم في الخليقة وتطاير
شرره في اصناف البرية عدلا وانصافا فمن لم يقابل هذه النعمة
بحسن القبول ولم تر نفسه عاجزة عن اداء الشكر فهو الكافر الجهول
الذي لا دواء لدائه الا الحسام القاضب ولا حيلة لبرئه الا الحمام
الغالب والله ولي العصمة وكاشف الغمة ن واما ما هو راجع
الى كتابه فهو من اعجب الايات واظهر الاعلام والدلالات اذ هو
اية حسية عقلية باقية على الدهر مبثوثة في الافاق وغيره من

الايات

الايات مخصوصة بمكان ويوجد في زمان ثم يصير عند من شاهدها
محجوجا ببلوغ الخبر على السنة من شاهدها وعاينها والقرآن باق الى
يوم القيمة منتشر في اطراف الارض شرقيه وجوه من الدلالات
احدها نظمه العجيب الذي باين ما سواه من الكلام فانه في الجملة
ينقسم الى منثور ومنظوم والقرآن ليس من جملة الكلام المنثور
ثم المنظوم من الكلام كان عند العرب منقسما الى اقسام اربعة
نظم الشعر ونظم الرجز ونظم الخطبة ونظم الرسالة والقرآن
باين كل وجوه النظم وليس في طباع البشر ان يجيء واحد فيأتي بنظم
يتفرد به عن الامم كافة ثم هو بهذا النظم تحدى جميع البشر
وعيرهم بالقصور عنه وقرعهم بالعجز عنه ونادى بمدح ما اتى به
واعاد وبالغ في تقريعهم وزاد وان تناصروا لم يتركهم وان تغافلوا
عنه لم يعرض عنهم حتى هيجهم ليكون ذلك ابلغ في تبكيتهم واغيظ لهم
وادعى الى الاهتزاز لمعارضته في الانتداب لمباراته وكان هذا
دابه معهم منذ بعثه الى حين موته وذلك ثلاث وعشرون سنة فلم
يقتدر احد لمباراته ولم يتصد لمعارضته في مقدار سورة او آية
من كتابه ومنهم الفصحاء والبلغاء والفحول من الشعراء الموسومين
باقتصاء غايات الفصاحة وابعد نهايات البلاغة كما لم يكن في زمان
من مهرة السحرة مثل ما كان في زمن موسى عليه السلام ولا من حذاق
الاطباء مثل ما اتفق في زمن عيسى عليه السلام كان ذلك ليكون اظهر
لعجز الخليقة عن معارضة ما جعله الله تعالى اية لرسله وابين
لقصورهم عن التصدي لمباراتهم فيما جعله الله علما على صدق دعواهم
فدل عجز الفصحاء والشعراء الذين كانوا في زمانه مع ما هم من
تقريعه اياهم وتبكيته لهم وتحريكهم على ذلك انه كان له اية معجزة من
الله تعالى ليظهر به صدقه فيما ادعاه من ارسال الله تعالى اياه
ثم تخصيص العرب وهم اثبت خليقة الله تعالى جنانا واكثرهم حمية

وَاشدهم انفة بغير اشان منهم اعمارها في التهاجي ويصبران على ما فيه
من هتك الاستار وابداء الفواحش ومثالب الاسلاف ومعايب
الاجداد خوفا من لحوق وصمة العجز عند التغالب وهجنة الانقطاع
لدى التخاصم انهم امتنعوا عن المعارضة مع القدرة وتركوا ذلك عن
اختيار ومكنة وكيف يظن ذلك وهم قد بذلوا اموالهم النفيسة
وخاطروا بمهجهم العزيزة وركبوا المشاق العظيمة وتحملوا المتاعب
الشديدة من جر العساكر وتجريد البواتر وحمل الرماح الخواطر
والخوض في المهالك وتقحم غمرات المعارك ومبارزة الاقران ومناجزة
الشجعان لاطفاء نوره وابطال دعوته مع انهم لو ظفروا به وباتباعه
وتمكنوا من اراقة دمه ودماء اشياعه لم يظهر بذلك كذبه ولم يندفع
عنهم حجته ولو عارضوه في سورة واحدة فلجت (اي غلبت) حجتهم وظهرت نصرتهم
وثبت للداني والقاصي والقريب والبعيد كذبه وارتد قوله وتابعه
اصحابه وباينه اعوانه وانصاره وكفى اعداءه مؤنة قتاله ومعونة
من ابه وجداله ولا شك ان العرب وان كانوا اميين خالين عن
صناعة الكلام وآداب الجدل والعلم بتوحيد الله تعالى ودلائله
كانوا اوفر خليقة الله تعالى عقولا واكملهم احلاما يرى الرجل منهم
وقد نشا في البوادي والبوادية لم يتعلم علما ولا ارتاض بشيء من اصناف
الحكم يتكلم بحكم بليغة وظرف بديعة بلفظ محكم الصنعة وابدع
النظم بارع الوصف وقريش منهم هم المخصوصون برجاحة العقول
والالباب وكثرة النهى والاحلام وغاية الدهاء والفكر والحيل
اللطيفة في دفع ماينوبهم من معضلات الامور والتخلص عما يقعون
فيه من مورطات الفتن ثم ان اقل خليقة الله تعالى عقلا واكثرهم
غباوة وحمقا لا يعدل في مغالبة خصمه ومخاصمة عدوه عما سهل
طريقه وخفت مؤنته وانقطع به خصمه واندفعت مادة معرته
الى ما يكثر مؤنته ويشتد صعوبته ويثقل محمله ويتوعر طريقه ومعرته

الخصم

نسخة بار بران

الخصم بعد باقية وقرحته دامية فكيف يظن بمن مر وصفه وسبق
نعته فاذا لا يبقى الا ان يقال انهم امتنعوا عن ذلك لعجزهم واضطرارا
لا اختيارا وايثارا وحقيقة ان حيرة لزوم الحجة وثبوت المعجز دفعهم
الى التكلم بالهذيان والتعلل بما يناقض في نفسه من الكلام فنسبوه
مرة الى الجنون وهو اعقل خليقة الله تعالى ومرة الى السحر وهو
احذق خليقة الله تعالى واذهاهم واكيسهم واذكاهم وما زعم
الوراق يعد انتصارا له من مذاهب القدرية الى مذهب اخوانهم
من الثنوية جريا منه على قياد ما ينتهي اليه المذهب اذ جرى لهم
معه شغلتهم عن المعارضة كلام لو تفوه مجنون لتعجب الناس من ذلك
فكيف اذا تكلم به عند المجادلة والمحاجة من يدعي في العلم والخوض
في الكلام ولكن الغريق يتعلق بكل حشيش فنقول له انه مكث
بمكة ثلاث عشرة سنة يتحداهم بذلك ويقرعهم اناء الليل والنهار
ويبكتهم في المحافل والمجامع وكان انتشر امره في جميع ديار العرب
وبلغ اقصى نهاية جزيرتها لما كان يعرض نفسه في ايام الموسم على
قبايل العرب ويدعوهم الى عبادة الله وينهاهم عما كانوا يدينون به
من عبادة الاوثان ويسفه احلامهم واحلام ابائهم الذين كانوا
يتفاخرون بمفاخرهم ويباهون بمناقبهم ومآثرهم ويتحداهم بالقرآن
ويامرهم باتيان سورة من مثله ولم يكن طول تلك المدة بينهم حراب
ولا طعان وضراب فلم لم يعارضوا في تلك المدة وقد تفرغوا له
ولم يشغلهم عن ذلك شاغل ولا منعهم عن ذلك مانع ثم بعد ما هاجر
الى المدينة فغزواته معدودة ومن اشتغل بقتاله من العرب معروف
واكثر العرب ما قاتلوه بالقتال وما قاوموه في محال فما بال
اولئك لم يعارضوه في سورة ولم يقابلوه في آيات يسيرة ثم ما بال من
لم يشغله تلك الحروب وهو متوحد الذات وقد شغل جميع العرب
مع كثرة ما فيهم من الفصحاء والبلغاء هذا والله المحال الظاهر

الذي لا يتعلق به الا مكابر معاند وما زعم النظام ان القرآن ليس
بمعجز النظم وان كل معجم مستبله منه دون ان يأتي بمثل نظمه العجيب ووصفه
البديع واحتجاجه لذلك انه متى يعجز الانسان اعند قوله الحمد لله أم عند
قوله رب العالمين ام عند قوله الرحمن الرحيم وادعاء العجز عند كل من
ذلك باطل لما ان ما دون سورة ليس بمعجز عندكم ثم اذا لم يكن افراد الايات
معجزة اعنها فكذا المجموع منها اذ حكم الجملة لا يخالف حكم الافراد
ولهذا زعم ان المتواتر من الاخبار يحتمل الكذب لان خبر كل فرد من
اهل التواتر يحتمل للكذب فكذا عند الاجماع وان الخطاء على
الاجماع جايزة لجوازه على كل فرد من المجمعين وان المختار الاعجاز حصل
بالصرفة ومعناها انه تعالى صرف هممهم ملطفه عن الاشتغال
بمعارضته مع انه ممكن ومثل هذا معجز لما فيه من نقض العادة حتى ان
من جعل دليل رسالته ان يقبض على لحية نفسه وهم لا يقبضون على
ذلك ثم انه قبض على لحيته وتحدى الناس الى ذلك فلم يقبض واحد
منهم على لحيته كان ذلك معجزا له لما فيه من صرفه هممهم عن الامر الممكن
لان ذلك ليس بمعتد وهو في نفسه هذا منه كلام باطل والاحتجاج فاسد
وان اقرب ما يجاب عنه ان يقال ائت انت بقصيدة مثل قصيدة
امرئ القيس قفا نبك او مثل قصيدته الا انعم صباحا ايها الطلل
البالي او مثل قصيدته خليلي مرا بي على ام جندب او مثل قصيدته
سما لك شوق بعد ما كان اقصرا او غيرها من القصايد له ولغيره من
فحولة الشعراء كالنابغة وطرفة وزهير والاعشى وغيرهم لتظهر عند
عجزه عن ذلك انه مكابر فيما يقول ويقال له متى عجزت انت اعند
المتكلم بالكلمة الاولى او عند التكلم بالثانية او الثالثة ويقال
له ما بال شعرك غثا ركيكا باردا مستسمجا مستبردا بعيدا
عن الفصاحة والبلاغة تمجه الاذان ولا تقبله الطباع السليمة
واشعار اقرانك من اهل عصرك كصريع الغواني ومروان بن ابي

يقال في الجاهلية مقام السلام عم صباحا ترخيم الالف والنون لكثرة الاستعمال اهـ

حفصة

حفصة وابي نواس وسلم بن الخاسر واشجع السلمي وغيرهم في نهاية
الجودة والبلاغة ورشاقة النظم وجزالة الالفاظ واحكام الصنعة
الا انك مع القدرة على مثل تلك القصايد البليغة الفصيحة المحكمة
اخترت لنفسك الادون والارذل والاشنع ام لانك عجزت عن ذلك
ولم ينقد لطبعك الا الشعر البارد مثل تلك القصايد بين الشعراء والبلغاء
والخطباء والفصحاء وانعدام الافحام وحيث كان التفاضل بين
هؤلاء معلوما وانقسام الناس الى الشعراء المفلقين المحسنين
والمتبلدين امرا ظاهرا دل ان ذلك كلام باطل يعرف بطلانه ببديهة
العقل وما ذكر من الحجة يوجب بطلان ما عرف ثبوته بطريق الضرورة
وهو ما ذكرنا من التفاضل بين النظم وانقسام الناس الى الشعر
او اهل الافحام وكل استدلال عرف بطلانه ضرورة كان باطلا لما
ان الخطاء على الاستدلال جايز وعلى الضروري ممتنع فكان عند التعارض
اضافة الخطاء الى ما كان الخطاء فيه جايزا اولى من اضافته الى ما كان
الخطاء فيه ممتنعا ثم نقول ما ذكرت من اعتبار الجملة بالافراد منتقضة
كاذبة ومتصفة بمجوده ودلالة كذبها ما تواترنا من قدرة كل من
الناس على كل فرد من افراد كلمات القصايد الفصيحة والخطب البليغة
وعجزهم عن جمل القصايد والخطب ثم نقول البغوات الرجل يعجز
عن حمل الف رطل وكل رطل من ذلك مقدور له فانه اقرب ذلك
ابطل دليله وان حجر احد شطري هذا الكلام بان قال حمل الف
رطل وعشرة الاف رطل وان فيه من ذلك مقدور ولمن كان حمل كل
رطل منه مقدورا له او قال لما لم يكن حمل الف رطل مقدورا لاحد
لا يكون حمل رطل مقدورا له فقد كابر وعاند والله الموفق ثم
يقال ما معنى صرف هممهم عن المعارضة افعل ذلك باختيار من
العبد ام لا باختيار فان قال فعل ذلك باختيار من العبد فقد
مثبت اثبات التصرف لله تعالى في الافعال الاختيارية للعباد

وتعليق قدرته بها، هذا عنده محال وان فعل باضطرار من العبد فقد
اثبت الله تعالى قدرة منع العبد عما يختاره من الافعال وهذا عندهم
محال ثم لو كان اهل تخليته وجوز ذلك قيل له اذا كان ذلك جائزا
فلم لا يصرف همة الكافر عن الكفر وهمة العاصي عن المعصية فلا يقع
في ذلك اذ هو اصلح له والله تعالى يجب عليه فعل الاصلح عندك فاذا
لم يفعل ذلك فانت بين طرفي نقيض فاما ان تقول لم يفعل لانه لم يقدر
وهذا يبطل القول بالصرفة واما ان تقول انه وان قدر لم يفعل ذلك
في حق الكافر والعاصي وفيه بطلان قولك بالاصلح والله الموفق
فان ادعى الجاحدون لرسالته صلى الله عليه وسلم انهم عارضوه الا ان
ذلك صار مندرسا لعلو كلمته وشيوع دعوته وشدة شوكة اتباعه
واشياعه قيل لهم هذا جهل مفرط فانهم لو عارضوه وكان المنكرون له
اكثر من متبعيه واعداؤه اوفر عدة واقوى يدا من اوليائه لكان
ينبغي ان ينقل او يكون المعارض كما نقل هو لا القرآن اذ كانت حاجتهم
الى ذلك ماسة لدفع خصومتهم من المسلمين كحاجة المسلمين الى القرآن
لالزام الحجة عليهم الا ترى ان ما اتى به مسيلمة من الهذيان كيف
بقي وما هجا به رسول الله لم يرتفع ولم ينعدم لكثرة اعوان الاسلام
وانصاره وقوة اشياع النبي صلى الله عليه وسلم واتباعه ثم نقول
لهم انتم لن يجود لكم الكتبة البلغاء والفصحاء والخطباء وفضلتم ساداة
العرب لضمكم الى فصاحة العرب انواع العلوم واشتغالكم
بدرسها طول عمركم واحرازكم حكم الهند وفلسفة يونان وسياسة
العجم ثم انتم المخاطبون بقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مطالبون
بذلك محجوجون به فاتوا انتم بمثله وعارضوه بشكله فان زعمتم
انكم تخافون الحفاظ بطلبة الذابين عنها بالسيوف والرماح
والعامة المبادرين الى اراقة دم من عرض منه القدح في الدين
الذي يدينون به قيل لكم ما بالكم تجاسرتم على الجهاد بالمخالفة وبسط

اللسان في الرسول بالتكذيب وفي الحجة بالجحود والرد واستحلالكم
القتل واستجابكم اراقة الدماء الا باظهار ما يعارض الحجة ويقابل
بالدليل فان قلتم انا نظهر المقالة سرا قيل لكم فاظهروا المعارضة ايضا
سرا انتم تقولون ما بال ابن الراوندي لم يمنعه هيبة الذابين
عن الدين الناصرين له عن تصنيف كتاب التاج وكتاب الزمرد وقضيب
الذهب وابن زكريا المتطبب لم يمنعه ذلك عن تصنيف كتاب مخاريق
الانبياء وكتاب نقض الاديان وجماعة الثنوية بالبصرة لم يمنعهم
عن تصانيف لهم كثيرة في نصرة قولهم باصلين قديمين للعالم والطعن
في الاسلام بل عن المجاهرة في المناظرة والمقابلة لدي المجادلة
والاسفرايني لم يمنعه ذلك عما صنف من انواع الالحاد وجماعة
الباطنية لم يمنعهم ذلك عما صنفوا من الكتب لنصرة نحلتهم الردية
وثلبهم الدين الطاهر كابي حاتم الرازي والكوسج البزدوي والجاورسي
وابي علي المصعبي وغيرهم ممن يطول ذكرهم حتى اشتهر كل ذلك وانتشر
في اداني بلاد الاسلام واقاصيها بل بلغ جميع اطراف الارض ونواحيها
والخلفاء الراشدة والجبابرة لم يمنعهم ذلك من هجو الاسلام وشهر رمضان
والصيام والصلاة واشباه ذلك فمنعهم عن المعارضة وهي اشفى
لصدورهم واشد تحصيلا لغرضهم ومقصودهم بل امتنعوا عن ذلك لعجزهم
وقصورهم عنه فلزمتهم الحجة وانقطعت معذرتهم في الاعراض عنه فان
قالوا انما عجزوا عن ذلك لانه كان افصحهم لسانا واجودهم بيانا على
ما روي عنه انه قال انا افصح العرب وذلك لا يدل على كونه نبيا كما
ان جماعة العرب كانوا عاجزين عن معارضة احد من فحولة الشعراء
في قصيدة له غرا قيل لهم هذا جهل منكم بمبلغ الفصاحة البشرية وبنوت
التفاضل فيها فان الفصيح من الشعراء والبليغ من الكتاب والخطباء انما
يبان غيره في بيت او بيتين من قلائد اشعاره وابيات قصائده وكذا
الخطيب والكاتب فاما ان ياتي بكلام في مقدار ثلاث لا يتمكن جميع

التخاديف العقلاء بلغت لكن اللسان عن ان ياتوا بمثل سورة قصيرة منها فليس
ذلك بموجود في الطباع ولا تاتى في المتعارف من العادات وكذا ما ورد
القرآن من كلامه صلى الله عليه وسلم وان كان فصيحا فهو مقدر دون غيره في
الجملة ولم يباين به غيره الا في الفاظ قليلة اوتي فيها جوامع الكلم على انه
اعطي مثل ما اعطوه له انتم من الفصاحة مع علمه تعالى انه يجعل ذلك علامة
لنبوته ودلالة لرسالته دلالة واضحة ومعجزة كافية والهادي للرشاد
فاما البيان عن وجه الاعجاز فيطول جدا وهو خارج من شرط كتابنا وللعلماء
الائمة في ذلك تصانيف ولولا خوف الملالة لاتيت ببعضه ليكون القارئ
لكتابي هذا على بصيرة منه غير ان استيلاء الملالة على الراغبين في كتابي
هذا منعني عن ذلك والله الموفق ووجه آخر من وجوه دلالات
الكتاب ما تضمن من اخبار الامم الماضية ووجه آخر ما اودع من الاخبار
عما يكون في المستقبل وقد مر بيان الوجهين ووجه آخر ما اودع فيه اصول
من احكام النوازل التي تقع الى قيام الساعة مما بالناس الى معرفته حاجة
ولا يتصور ذلك الا من عالم بالغيوب يعلم جميع ما يكون ويعلم وجه الحكمة
والصواب في كل ذلك ليودع ذلك كله الكتاب فكان فيه الاعجاز من اوجه
ثلاثة احدها العلم عما يكون في المستقبل الى قيام الساعة وهو علم الغيب
لا يعلمه الا الله والثاني العلم بوجوه الحكمة في كل ذلك وليس في طباع البشر
ان يعلم رجل اي لم يتفق عمره في احراز العلوم واكتساب الآداب
والحكم جهة الحكمة والصواب والمصلحة في حوادث اسبوع لانسان
واحد من جنس واحد فضلا عن جميع اجناس الحوادث الواقعة في العبادات
وانواع المعاملات والمواريث والمعاشرات لجميع العالم الى آباد
الدهر فعلم ان ذلك ورد من عند علام الغيوب الذي لا يعزب عنه شيء
ولا يخفى عليه خافية والثالث انه ليس في مقدور البشر ان يودع واحد
منهم في مقدار قدر من الكتاب ما يربو على العلوم عند التفتيش
ولا يصاح والبسيط على الف دفتر وزيادة فدل ان ذلك بالقادر

الذي

الذي لا يصعب عليه امر ولا يعجزه شيء والله الموفق ووجه آخر من
دلالات الكتاب ما تضمن من دلائل حدث العالم وبيان استحالة القول
بالالهية من يعتري عليه الحوادث ويتعاقب عليه الاضداد المتباينة
من نحو قوله لا احب الآفلين ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون ام
خلقوا السموات والارض وقوله ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم
بشر تنتشرون الآيات ومن آياته ان يرسل الرياح مبشرات وقوله ان
في خلق السموات والارض الى قوله لآيات لقوم يعقلون في آيات كثيرة
يطول حصرها واحصاؤها حرض فيها على التفكر والتامل ونبه على المعنى
الموجب ان يكون لهذه المحدثات صانع ودلالة توحيد الصانع على ما سبق
ذكر بعضها في اثبات وحدانية الصانع ومحاجة اليهود والنصارى
والمشركين على ما تضمن سورتا المائدة والانعام ذلك على وجه يتعجب المبرز
في صنعة الكلام الماهر في وجوه الخصام من ذلك ودلالة بطلان
القول بالطبائع من نحو قوله وفي الارض قطع متجاورات ودلالة اثبات
البعث واثبات الاستدلال بالبدء على الاعادة وبيان اثبات القدرة
على ما هو الاصعب في تقدير عقولنا على ما هو الاهون فيه ولو لم يكن في
ذلك الا قوله وضرب لنا مثلا ونسي خلقه الى آخره لكان حقيقا ان يتعجب
العاقل فيه بل يتحير ويبهت من لطف تلك المحاجة واشتمالها على ابطال
جميع ما يتخالج فيه من الشبه ووجوهها هذا لان انكار حدوث ما يدعي
احد حدوثه وادعاء استحالته يحتمل وجوها خمسة لا يعدوها احدها
ان ذلك الامر الذي اخطر بالبال وجوده يكون مستحيل الثبوت ممتنع
الوجود كوجود الشريك والصاحبة والولد للصانع والثاني ان يكون
شيء ما مانعا من وجوده وثبوته كوجود البياض في محل قام به السواد
وكذا غيرهما من الاضداد المتعاقبة والثالث ان يكون ذلك الامر
عظيما في نفسه يفوت قدرة من يدعي ايجاده كالاحياء والاماتة
من جهة العادة والاتيان بالشمس من المغرب على ما حاج ابراهيم عليه

وقوله وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون ودلالة ثبوت الصانع من نحو قوله

الكلام الفصيح وبهته والحجة والرابع ان يكون الخلل في جنبة الفاعل
بان كان ممن يتعذر عليه نوع ذلك الفعل والخامس ان يكون ذلك الامر امرا
محكما متقنا في نفسه فلا يتصور حصوله ممن لا علم له به ثم ان الله تعالى كما
اخبر عن مقالة المنكر للبعث في الاحتمال عقيبه قبل التنبيه بما يوجب كونه
في حيز الممكنات ثم اعاد ذكر المقالة وبيان امكان البعث في طريق التنبيه
والايضاح فقال وضرب لنا مثلا ونسي خلقه تقديره والله اعلم وضرب
لنا مثلا بقوله من يحيي العظام وهي رميم ونسي خلقه ان الله تعالى انشاه
اول مرة لا عن اصل والبداية في تقدير عقولنا اصعب من الاعادة فتبين
بذلك ان ذلك ليس من جملة المستحيلات الممتنعات لان ما هو اصعب في
تقدير عقولكم ثم بقوله وهو بكل خلق عليم بين ان الاعادة وان كان فعلا محكما
لا يتاتى الا من عالم والله تعالى عالم بعلم يحيط بالمعلومات اجمع ثم بقوله
الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا ابين كمال قدرته وعجيب تدبيره انه
جعل من الشجر الاخضر الذي رويت اصوله وفروعه واوراقه وغصونه
من الماء الاخضر بمدد الماء نارا مع تضادهما في كيفيتهما اذ الماء بارد رطب
والنار حارة يابسة ولم يصعب عليه ذلك لكمال قدرته ونفاذ مشيته
وعجايب تدبيره ولطيف تقديره واعلم ان من له هذه القدرة
والمشية وهذا التدبير والتقدير لا يبعد عنه ايجاد الحياة في العظام
الرميمة والاجساد البالية اذ ليس فيها ما يضاد الحياة ولو كان فيها ذلك
لكان قادرا على اعدام المضاد وايجاد الحيوة وذلك اقرب في تقدير
عقولنا من جعل النار من الشجر الاخضر مع تمام رطوبته ووجود ما فيه
من المائية ثم اشار بقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم الى ان امر الاموات قدرته لعظمه فان خلق السموات
والارض في تقدير عقولنا اعظم من احيا الموتى فلما كانت قدرته على ذلك
ثابتة كانت على الاحيا ثابتة بل اولى في تقدير عقولكم ثم نبه بقوله انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون انه ليس ممن يتعذر عليه شي ويصعب

كان ممكنا وثبت قدرة الله عليه
فكذا هذا بل اولى في تقدير عقولكم
صح

عليه

عليه امر بل سرعة وجود ما يوجد كسرعة قول واحد منكم كن واذا كان
الامر كذلك لم يبق وجه يمتنع وجود الاعادة والاحياء بعد الموت
فلا معنى للانكار هذا هو مضمون الاية والله اعلم غير ان الله تعالى
لا يخرج كلامه مخرج كلام الواحد منا اذا ناظر خصمه بل يخرج مخرج مخاطبة
السادة العبيد والارباب المماليك فاخرج هذه المعاني على هذا النظم
العجيب والوصف البليغ الذي يكاد العقول الوافرة والالباب الكاملة
تتيه في دونه وفخامته وبلاغته وفصاحته بل تذهل من هيبته
وجلاله ثم ان المتكلمين من سلف الامة منذ تكلموا في هذه المسايل مع
الخصوم واثبتوا دلايلها في التصانيف لم يزيدوا على ما في الكتاب
من الاشارة الى ذلك بل لم يستخرجوا من قعور تلك البحور وان
غاصت فيها افكارهم عشر ما فيها من درر الحجج وغرر المعاني والنكت
ثم من الممتنع الذي لا تتصور ثبوته ولا يطلق العقل اخطاره بالقلب
ان يخرج رجل الى ان بلغ اشده ومضى اربعون سنة من عمره في قوم لم يكن من
العلم بدلايل الكلام وحدث العالم وثبوت الصانع وتوحيده وثبوت
صفاته والبعث بعد الموت حظ ولم يخطر ببال احد منهم من ذلك شي لم يفردوا
للتوحيد بابا ويجعلون خلع الانداد والاصنام شيا عجابا لم يختلف الى
احد للتعلم ولا درس كتابا فيه شي من ذلك ثم عرف من تلقا نفسه جميع
هذه الوجوه التي مر ذكرها بدلايلها ثم بين على وجه قصر عن بلوغ كنهه
ونهايته من لا يحصون كثرة من العلما المبرزين المخصوصين برجاحة العقول
والالباب وحدة الخواطر وجودة القرايح الذين زجوا اعمارهم في تعلم
العلوم الملية والارتياض بالمعالم الحكمية والبحث عن حقايق الاشيا
واكتساب العلم بقوانين الجدل وشرايط البرهان هذا امحال ممتنع
وبالوقوف على هذه الجملة يعرف انه علم ما علم من عند العزيز الحميد الذي
يكرم من يشا من عباده بما يشا ويعلم من يشا ما يشا لا ينازع في تدبيره
ولا ينازع في سلطانه ولا يدافع في مشيته ولا يغالب في تنفيذ قضيته

الا يغالب

له البسط والقبض والابرام والنقض يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو
ولي التوفيق والتسديد و اما ما هو راجع الي شريعته التي اتي بها فنقول
ان مدار امور الدين والملة عند جميع ارباب الديانات يكون متعلقا بالا
عتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر والاداب الحسنة
والشيم الحميدة وان محمدا صلى الله عليه وسلم اتي في كل باب من هذه الابواب
الخمسة بما يشهد له العقل الصريح بالصحة يظهر ذلك عند بيان كل جملة من
هذه الجمل على التفصيل والشرط في كل من ذلك بعين الانصاف فنقول
اما الاعتقادات فتنقسم عند ارباب الديانات الي الاركان الخمسة
وهي الايمان بالله وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والعبادات
تنقسم عندهم الي خمسة وهي الصلاة والزكاة والصوم والجهاد والحج
والمعاملات تنقسم الي خمسة وهي المعاوضات المالية كالبيوع
والاجارات والمناكحات كالتزويج والتطليق والمخاصمات كالدعاوي
والبينات والامانات كالودايع والعواري والتركات كالوصايا
والمواريث والمزاجر تنقسم ايضا الي خمسة اقسام وهي مزجرة
قتل النفس كالقود او الدية ومزجرة اخذ المال كالقطع او السلب
ومزجرة هتك الستر كالجلد او الرجم ومزجرة ثلب العرض كالجلد
مع التفسيق ورد الشهادات على التابيد ومزجرة خلع البيضة كا
لقتل على الردة والاداب والشيم تنقسم الي اربعة اقسام احدها
الاخلاق والثاني الاداب والثالث السياسات والرابع المعاشرات
نبدأ بالاعتقادات فنقول الركن الاول منها الايمان بالله تعالى وهو
ينقسم الي اقسام ثلاثة احدها الايمان بوجوده ليسلم عن التعطيل
وقد مر انه عليه السلام ورد بذلك وارشد الي الدلالة على ثبوته
في كتابه الذي اتي به في مواضع على ما مر ثم الايمان بوحدانية الله تعالى
ليسلم عن الشرك وقد ورد به واقام الدلالة عليه وجرد القول
بالتصريح بذلك فقال تعالوا الي كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا

الله

اعتقادات خمسة انواع م

وكذا المعاملات م

وكذا المزاجرات م

الاداب على اربعة اوجه م

الايمان بالله على ثلثة اقسام م

الله وامر اتباعه بالتمسك به واجرا كلمة الاخلاص على السنتهم
فيجدهم على اختلاف طبقاتهم يثنون بها في البر والبحر والليل
والنهار والصباح والرواح مصدقين لما وصفوا به في الكتب
المنزلة بانهم يملاون الارض تهليلا وتكبيرا وتحميدا وتسبيحا واهل
ساير الاديان لا يذكرونها الا بالغرط وذلك قوله تعالى والزمهم
كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها ثم الايمان بصفاته ليسلم عن
التشبيه وقد ورد به واقام الدلالة عليه فيما اتي به من الكتاب نحو
قوله واية لهم الليل نسلخ منه النهار الي قوله ذلك تقدير العزيز العليم
وقوله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وما ذكر في اخر سورة الحشر
واما الايمان بالملايكة فقد ورد به على ما نطق به الكتاب بقوله تعالى
امن الرسول الاية وقوله يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله وجرد
القول انهم عباد مكرمون وقوله لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
وصان عقايد امته عليه السلام فيهم عن الغلو الذي دان به عبدة الاصنام
الاصنام انهم بنات الله والتقصير الذي ذهب اليه المحرفون للكتاب
من اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر فيعاقبه الله تعالى
بالمسخ واما الايمان بالكتب فقد ورد به صلى الله عليه وسلم على ما ذكرنا
من الايتين وقد افصح بذكر الصحف وذكر التورية والانجيل والزبور
على ما لا يخفى وكذا الايمان بالرسل ورد به وكرر ذكرهم في مواضع من
كتابه وصان الله تعالى عقايد اهل ملته عن الغلو فيهم والتقصير فقالوا
انهم عباد مصطفون واخيار معصومون فما نسبوا احدا منهم الي الفجور
كنسبة اليهود لوطا الي الفجور بابنتيه في حالة السكر ولا جحدوا احدا
منهم كجحود اليهود نبوة ابراهيم عليه السلام مع جلالة قدره ورتبته
في الانبيا عليهم السلام واقتصارهم على قولهم انه كان رجلا صالحا ولا ادعوا
في احد منهم ما ادعته النصارى في عيسى عليه السلام واليهود في عزير
عليه السلام واما البعث فقد ورد به النبي صلى الله عليه وسلم ونطق به ما ورد

اي لا يذكرون الا حينا وحينا ه

ايمان بالملئكة م

ايمان بالكتب م

ايمان بالرسل م

انكارهم نبوة ابراهيم عليه السلام م

ايمان بالبعث م

به من كتابه و اثبت ذلك بالحج العقلية على ما مرّ ذكره قبل هذا او هذا امر به
ينفصل اصحاب الديانة عن الخلق فان كل من آمن بنبي من الانبيا فقد صدق بالبعث
و في الجملة ايمان النفس الامارة بالسوء عن عواقب المطالبات و تسويغ لها
عامة ما تشتهيه من الفواحش و ينجذب اليه همته من المآثم و القبائح
اما الكلام في صورة الحشر و الثواب فيه بين الناس اختلاف كثير و في
جميع الاقاويل و شبهها و كيفية وجوه ردها و تحقيق ما اتى به الرسول
عليه السلام طول فاعرضنا عن ذكرها و اما العبادات فنبدأ بالصلاة
اذ هي اعظم ما يتقرب به العبد الى ربه فقد ورد بها النبي صلى الله عليه وسلم
على ما تقتضيه الحكمة اذ هي عبادة توجبها الحكمة لوجوه اربعة احدها ان العبد
لا بد له من اظهار سمة العبودية بالثنا على مولاه و التحميد لخالقه و اظهار
الخضوع و الخشوع لما يليق به من استغنى عليه و اظهار التوقع عن عبادته
و الثاني انه اذا باشر العبد الفعل الدال على الاخبات للصانع و الانقياد
له و التزم الاستكانة اليه و اشعر نفسه عظم هيبته و مخافة التقصير
في عبادته و شغل حركاته في اظهار التذلل لخالقه صار ذلك اكد حائل
بينه و بين المعاصي و احصن مانع عن جملة الملاهي خصوصا اذا باشره كل
يوم و ليلة خمس مرات و ذلك قوله تعالى و اقم الصلاة ان الصلاة تنهى
عن الفحشاء و المنكر و الثالث ان من كان محتاجا الى ملك فالواجب
عليه ان يطلب منه حوائجه على سبيلها و سبيل الطلب ان يخلص قلبه له
و يلتزم خدمته و الخضوع له و الثنا عليه متسما بسمة البائس المسكين
و اثقا بفضله قاطعا للامال عمن سواه ثم حوائج العبد الى الله تعالى ظاهرة
و ليس بشيء اجمع لهذه الاحوال من الصلاة و لذلك قال الله تعالى قد
افلح المؤمنون و قال و اركعوا و اسجدوا و اعبدوا ربكم و افعلوا الخير
لعلكم تفلحون و الفلاح في لغة العرب هو النجاح و الرابع ان العبد في ادوار
ليله و نهاره لا يسلم من صغاير الزلل و انواع الخطايا و حكم العبودية
تقتضي تلافيها و تدارك امرها بشيء يكون به استغفارا لما اجترح و يحقق

لما اكتسب و يكون بالرجوع الى ذكره و العود الى خدمته و التضرع
اليه و اظهار تقواه و الطاعة له قولا و عملا ليعفو له ما حصل منه و الصلاة
هي الغاية في استجماع ذلك و لذلك قال الله و اقم الصلاة طرفي النهار
و زلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات و لذلك لم تخل ملة من
ملل الانبياء عن الصلاة ثم في الطهارة حكمة عظيمة فان العبد اذا توجه
لخدمة ملكه يجب ان يتخذ زينة و يجدد نظافة و احق ذلك بستر
العورة و البشرة النظافة تنقيته الاطراف التي تنكشف كثيرا و تظهر
للابصار ابدا و متى ابصرت نقية من الوسخ نظيفة من الدرن قبلها القلب
و استحسنها العقل و الله تعالى شرع لنا ذكر ذلك فطر تعالى فطر الناس
عليها فشرع ما استحسنوه في عقولهم و ارتضوه فيما بينهم و علق وجوب
تنظيفها اذا اراد اقامة هذه الطاعة العظيمة بخروج شيء من الاذى
و الدنس و اقام عند عوز الماء و عدمه ضرب اليد على الصعيد مقامه
ثم بين الرسول عليه السلام ان المستحب نفض اليدين عن التراب ليدل
بذلك ان اصل العبادة هو المسح لا غير و ان الصعيد هو علم للتعبد
و شعار يمتاز به جهة العبادة عن غيرها ثم اوجب ثلثا في النهار اذ هي
اول عدد يوجد له المبتدا و المنتهى و الواسطة فتكون داخلة في
حد الكثرة و عدد ركعاتها العشرة التي هي اول العقود و في الليل
و ان كان في الابتداء شرعت صلاتان و كانت الوتر في حد الاستحباب فقد
الحقت في الاخرة بهما في التاكيد بالفرضية فحصل عدد صلوات الليل ثلاثا
و عدد ركعاتها ايضا عشرة كما في صلاة النهار فكان الليل و النهار خلفة
لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا ثم هي استجمعت جميع انواع التواضع اذ هي
اقسام اربعة احدها القيام بين يديه و الثاني تحنية الظهر له و الثالث
تعفير الوجه بالارض و الرابع الجثو على الركبتين ثم شرع الدخول فيها
بالقول و العمل و هما التكبير و رفع اليدين و الخروج ايضا بهما و هما
الالتفات عن الجانبين و التسليم ثم المحرم بما يأتي من اركانها بالشيء

التخاضع و التخاشع

تبدا التي على هيئة شبيهة بحال من تقدم الى ملك عظيم فوقف بين يديه مستشعرا الهيبة مثنيا عليه حتى اذا استدناه طاب له ظهره ثم اذا ازداد الاستدناء عفر وجهه لشرط الخضوع بالارض حتى اذا امره بالجلوس جثا على ركبتيه بين يديه فلا رتما في اشكاله الاربعة لاقامة حق الثنا والتحميد على اتم المبالغة ولن يوجد على هذه الهيئة صلاة في ملة من الملل ولو لم تكن لها شرف الا الاذان المعلق حكمه برفع الصوت على المرقاه بالتكبيرتين والشهادتين والدعوة الى المدعوين الشريفين لكان شرفها عاليا

يعني حي على الصلوة حي على الفلاح ٥

شرف كل صلاة لكرامة من الامم ثم لو لم يكن فيها الا الجمعة الموسعة في كل اسبوع على ان يسعى اهل كل مملكة الى سرتها وركاه ليجتمعوا الى البقعة الواحدة ويخرج اليهم سايسهم بشعاره من انواع الاسلحة ويختص لنفسه مرتفعا ررشرف منه على رعيته فيقبل اليهم بالوعظ والارشاد والوعد والايعاد ويذكرهم مصالح دارهم ثم يثني بعد اخلاص الحمد لمولى النعم وبعد الصلاة على انبيائه وبعد الصلاة على نبيائه عليهم السلام عموما وعلى خاتمهم خصوصا وعلى الراشدين من خلفائه وعلى جميع من سوف عليهم من امرائه لتشعر القلوب هيبتهم ولتتوى النفوس على طاعتهم والقوم منصتون اليه لا يجوز لاحد منهم ان يشتغل بشي من الاحاديث والحركات عند التدبر لما يقرع اسماعهم حتى اذا فرغ من خطبته يتقدم جماعتهم ويتم لطبقات رعاياه تلك العبادة المعظم قدرها لكان ذلك شرفا لن يعقل جلال خطره الا المتحقق لجامع اركان الدين مع الملك وليس بشي من الاديان الاخر مثل هذه الفضيلة الرفيعة والله الموفق ٥ واما الزكاة فقد وردها النبي صلى الله عليه وسلم على ما تقتضيه الحكمة اذ هي عبادة تزكي صاحبها ثم لا احمد في اجابها اعظم وجوه المصالح وهو المعونة للضعفاء ولا مصلحة اعظم من ان يظهر القوي للضعيف حسن المونة على تسوية حاله وامر معاشه مع ما فيه من شكر الله تعالى على ما اختصه به من السعة ورياضة النفس على اداء الامانات والتبري من الشح والتسمح لابواب

المصالح

المصالح اذ الانفس مجبولة على الضن بالمال وشرف الانسان معروف باضافة الجود على وجوه الخيرات ثم ان العقل يقتضي ان يتقرب العبد الى خالقه باداء ما هو الطيب دون الخبيث وان يتسارع الى اداء ذلك بطيبة نفس منه دون الكراهية والكسل وان لا يتوقع به الجزاء الا من الله تعالى اذ هو يتقرب اليه ولا يمن على المعطي بما جعل مورد ما بلغه محمد عليه السلام من الكتاب بذلك كله قال في الاول يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم الاية وقال في الثاني الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم وقال في ذم من يضاد هذه الحالة ولا ياتون الصلاة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال في الثالث لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقال لو نبي حاله بتزكي الاية ثم بين اصناف الاموال وما يجب في كل صنف واصناف من يجب الصرف اليهم على وجه لو استغرق الحكيم عمره بالتامل ليقف على كنه ما في ذلك من الحكمة لما وقف عليه والله الموفق ٥ واما الصيام فقد ورد به النبي صلى الله عليه وسلم على ما تقتضيه الحكمة من هجران الملاذ التي تتعلق بها بقا الابدان وحصول النسل وهو اجل الملاذ واعلاها قدرا وهي لذة المنكح والمطعم والمشرب فيوجب الحكمة الهجران منها في اطيبن لتعرف عند تجشم مرارة فقدها انها عظيم نعم الله تعالى عليه بها ثم عند الارتياض بهجرانها تقدر على اداء كل امانة والتصون عن كل خيانة اذ لا داعي في النفس الى شي من الملاذ يوازي الداعي الى هذه فاذا انقادت له نفسه للتخوين عن قضاء شهوته تحليلة الحسنا الرايع جمالها الفائق غنجها ودلالها المساعد له على ما يراودها المتسارعة الى ما يطالبها عند هيجان الطبيعة وتوقان الشهوة والامتناع عن الاطعمة المشتهية مع دواعي النفس عند غلبة الجوع والانتها عن شرب الزلال البارد عند شدة الظما في حرالها حره ينقاد له للتصون عن كل ما يدعوه النفس اليه ويزينه الشيطان

يعني صلوة التراويح ه

وبيوله من الخيانة وترك الامانة وركوب المعاصي ومقاربة الفواحش
ثم شريعة الاسلام قرنه بالتهجد بالليل مصليا والانفاق على من
يتصل به والاعتكاف في المساجد ثم قرن نهايته بعبادة تدل هيئتها
على عز الدولة ونباهة الملة وهي الخروج الى المصلى وشرف الجود بما

اي صلوة العيد ه

يقتنيه من المال واغنا المحتاجين من عباد الله وذلك بصدقة الفطر
وليس في دين من الاديان مثل هذا الصوم مع ما في تجشم مرارة الصوم
معرفة ما يقاسيه الفقرا من الشدة فيصير ذلك باعثا له على الاحسان
اليهم والاغنا لبثاثهم ومواساتهم بما خصه الله به من المال والله
الموفق وأما الجهاد فهو صلى الله عليه وسلم مخصوص به ولم يكن في
دين من الاديان ما اتى هو به وهو ما تقتضيه الحكمة البالغة اذ هو
مشتمل على حراسة الملة والبيضة والذب عن حريمها ولولا قيام
اهل الدين بالمحاماة عن الدين والبيضة بالسيف لاجتاحهم الاعدا
وظهر الفساد في البر والبحر ولهدمت المساجد ثم هو عليه السلام
امر به على وجه عرف ذو البصيرة ان ليس ورآءه مصلحة ولا
يدانيه سياسة ومن قرا ما ذكره محمد بن الحسن رحمه الله في كتاب
السير الكبير لعرف ذلك ولا وجه لاطالة الكتاب بايراد ذلك
والله المحمود فأما الحج فقد ورد به النبي عليه السلام وفيه من
الحكمة ما يقصر عنه العقول وان فرهت والالباب وان كملت
وجملة ذلك ان العبد ينتفع من مولاه بقدر الخدمة له والتعظيم لامره
والسعي في لوازمه وخدمة العبد للمولى تنقسم الى اربعة اقسام احدها ... الطهارة ع
التقشف والتشعث ورفض اسباب التزين وهجران اسباب الاستمتاع
ليتصور بذلك على صورة العبد المسخوط عليه المتعرض بما يتعاطاه من
حاله لعطف سيده عليه واستجلاب مرحمته اياه وهذه المعاني
كلها في الاحرام والثاني اتعاب بدنه بالجولان والطواف وملازمة
الامكنة المنسوبة الى مولاه ليتصور بصورة المقبل على خدمته

الطايف

الطايف ببابه اللايذ بحبله وعصمته وهذا المعنى واقع في الطواف
والثالث اعمال اللسان بالتعظيم له والثنا عليه والتزام التحميد
والاستغفار والدعا مع التضرع مستقيلا عثرته مستوهبا جريرته
وهذا تحت الوقوف بعرفات والرابع ان العبد اذا فعل تلك
الثلاثة وفاز اي وجد تحقق موعوده له بالرضا عنه والتجاوز عن خطاياه
ان يكون اليه ويزيل عن نفسه التقشف ويتفصى عن هيئة التشعث
ويعود الى خدمته على صورة من نال عفو ملكه وسعد بمرضاته فيعاود
الزينة ويراجع الوضاء ويباشط مولاه بمسالة حوايجه ويظهر افتقاره
اليه ليكون قد قضى امر العبودية وتم حقوق نفسه في خدمة ربه وهذا
واقع تحت الحلق وتوابعه ثم لما كان الحج عبادة لا يتوصل الى ادائها
الا من له فضل قوة في الجسم وسعة في المال وبسطة في الحال والجاه

يعني لبس المخيط ه

وهذه المعاني من دواعي الكبر والسطوة والجبروتية جعل الله تعالى
هيئة ادآء هذه العبادة على صورة متضادة لاحوال الجبابرة وفي
الطواف الابعد من هيئات المتكبرين وهو هجران الزينة والسادالسعي
في المواطن عدوا وتحريك الاطراف بلا سبب ورمي الاحجار لا الى
احد وتقبيل حجر لا يضر ولا ينفع وتعظيم مواطن لا يجدي ولا يمنع
المعروف بها الجبابرة بمرا الخضوع وبذي الاشراف لخالص العبودية
وبصر الاقدام سوابسه في ذات الله تعالى فمن نال في الدنيا
ملكا عظيما او جاها وشرفا وسعة في الاموال متى لابس عملا لا يلايم
صورة المتكبرية وينافي افعال الجبابرة واشا من الاقبال على
حجر اصم بالتقبيل وعلى ميتة بالاجلال يصير ذلك له ابلغ سبب في
ارتفاض الكبر واتم رياضة لترك الانفة فان من اطاعته نفسه لوجه
الله تعالى في توقير شي لا ينفع ولا يوذي ولا يعلم ولا يبكر فهو الى
توقير من هو نظيره من العباد اسرع والى هجران ما استشعره من
الجبروتية ادنى والله الموفق واذا اتينا على ذكر العبادات فنترك

ذكرنا في المعاملات والمناكح والماكل والمشارب وما في تحريم ما حرم
وتحليل ما احل وذكر الكفارات وتعقيب الجرايم التي جعل بعضها كفارة وفي
بعضها حد وبيان الحكمة في ذلك كله لئلا يطول الكتاب وان كنا لو ذكرنا
بعض ما اورده علما الامة وحكما اهل الملة وفرسان الكلام وحماة
اهل الاسلام لكانت الفايدة متضاعفة والفايدة متواترة عيوا
فتورد غيات الملتمسين وقصور همتهم حالا بيني وبين الابانة
عن كل ذلك والله المستعان وان دينا يبنى على الحكمة المحضة والمصلحة
التامة على وجه تقصر دون الاحاطة بعشر من اعشار ذلك عقول
العقلا من المرتاضين الذين ادابوا مطايا افكارهم سنين كثيرة
في التامل في ذلك والبحث عنه لحقيق ان لا يظن عاقل له حظ
من الانصاف وجانب الالف او العصبية الجنسية او الانفة او
او العوار عن لزوم ربقة التكليف ان مثله من اوضاع من لم يعرف
بتعلم نوع من انواع العلوم والارتياض بشي من المعارف بل يتيقن انه
الوحي الالهي سوا الشرع السماوي والله الموفق وبالوقوف على
ما تقدم عرف انه عليه السلام كان صادقا فيما ادعاه من رسالة ربه
معرفة لا تشوبها شك ولا يعترينا ما يزيلها لو لم يعارضها ما سبق
ذكرها من المعاني الصادة عن ذلك اعني العناد والمكابرة للتعصب
الجنسية او الانفة المانعة عن اتباع الغير او الالف والعادة
او الكسل او الفرار عن لوازم التكليف وبه يبطل قول من يقول
انه عليه السلام اتى بما في العقول رفضه وانكاره وظهر انه دعى
ما دعى عن الجهل بما يقبله العقل وما لا يقبله هذا هو الكلام من
المعجزات والدلالات واما الكلام من حيث خواص النبوة
فنقول هي في القسمة الاولى تنقسم على قسمين قسم منها لتمهيد
امرها وتوطيد اساسها وقسم منها لتربية قواها فاما القسم الاول
منها فقسمان [ايضا] احدهما الاختيار الحقيقي فان الحكمة تقتضي ان من

اراد

اراد الله انفاذ رسول الى موضع ان يختار من اصحابه من هو اصلح له فالله
تعالى اذا قدر ان يختار لتلك الرتبة السنية والدرجة العلية واحدا
من عباده فانه يختار افضل الجنس الذي هو منه في عقله وفهمه وصلاحه
وعامة افعاله ولا يختار واحدا من الجملة الاشرار ليكون معدنا لوحيه
وموضعا لاختلاف الملايكة اليه ولذلك قال تعالى جده الله اعلم حيث
يجعل رسالاته وهذه الخاصية كانت ثابتة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم
فوق ما كانت من القسم الاول لغيره من الرسل عليهم السلام على ما مر ذكره
في بيان اخلاقه الكريمة وشيمه الشريفة والقسم الثاني من القسم الاول
موهبة الزيادات واللطايف والرجحان في الاخلاق والمذاهب
فانه ليس الكمال الا لله تعالى والحكمة تقتضي ان من اختاره من اصحابه
رسولا ان يزيح علله فيما هو حاجته ماسة له اليه فالله تعالى اذا قيض
عبدا من عباده لسياسة العباد والبلاد فانه لا يحرمه الفضايل التي
بها يتزاح علله في كفاية ما فوض اليه اعني به في تقويته القوى الفاصلة
نفسا وجسما ثم السلامة عن العاهات المشوهة للخلقة ثم البراءة
عن الافات المخبلة بالافعال ثم يمنح له تمامة ما علم انه يحتاج اليه
للقيام بما فوض اليه حسب ما اراح لموسى عليه السلام علته في حل عقدة لسانه
والتاييد باخيه هارون عليه السلام على ما قال قد اوتيت سولك
يا موسى وهذه الخاصية ايضا كانت لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم على ما مر
ذكره في بيان الدلايل الراجعة الى بدنه والله الموفق واما القسم
الثاني من القسمين الاولين وهو خاصيته التي يحتاج اليها لتربية قواها
فتنقسم ايضا الى قسمين احدهما ايضا ارواد الوحي به فان كل من
قلد عبده عملا من الاعمال فلا بد ان يرتب تبعه بالارشاد ويتابع لديه
بالهداية وان كان هو في نفسه مستقلا كافيا ليكون معونة له على
ما يتولاه من خدمته والانبيا عليهم السلام لن يستغنوا عن التبصير والا
رشاد ولا يتم ذلك الا بايصال الوحي وهذه الخاصية كانت لمحمد عليه السلام

قال الله تعالى ما ودعك ربك وما قلى والثاني تنبيهه على مواقع الزلل
فان من قلد عبدا من عبيده فانه لا يخليه عن التوقيف على زلة منه بل
ينبهه عليه ليكون سببا لتنبيهه واما نا من الوقوع في مثله وكذا
في حق من ارسله تعالى وهذه الخاصية كانت للنبي عليه السلام على
ما قال عفا الله عنك لم اذنت لهم وقال ما كان لنبي ان تكون له
اسرى ثم ثبوت هذين الخاصيين وان لم يقربهما الجاحد كونهما له
ولكن ذكرناهما لبيان صحة حاله عند المسترشد فاما الخاصيتان
الاوليان فثابتتان بالتواتر فيكون ثبوتهما حجة على الجاحد واذا ثبت
في حقه دلايل النبوة وخواصها كانت نبوته ثابتة من دونه والله الموفق
ثم جميع ما كان من الاعلام والدلالات ملزما غيره الايمان به كان
ملزما عليه الاعتقاد ايضا انه رسول اذ هو ايضا يحتاج الى
العلم بنبوته ورسالته كما يحتاج غيره الى ذلك ثم كانت له دلالات
خاصة على ذلك من تحوش بطنه في حال صغره ونزع قلبه وشقه
وغسله ورده الى موضعه والمعتزلة لم تعرف جهة الحكمة في ذلك
فانكرت جواز ذلك مع ورود الاخبار المستفيضة به فكان جحود هذا
منهم فتحا على المنكرين للرسالة باب جحود جميع اياته وكلهم محجوجون
بالنقل المشهود وبمعاينة الصحابة رضي الله عنهم اثر ذلك الشق
في بطنه ومن الدلايل الخاصة له روية جبريل عليه السلام له على
صورته تشجيعا وتدليه اليه ودنوه منه واراه الله تعالى اياه ملكوت
السموات ليلة المعراج كما فعل هذا بابراهيم عليه السلام حين اراه
ملكوت السموات والارض واحياء الميت ليكون من الموقنين وليطمئن
قلبه ومن هذا الجنس ما كان يقع من تسليم الحجر والشجر على النبي صلى الله
عليه وسلم بالنبوة فاذا ثبت بهذا النوع للرسول محل الرسالة وكن قلبه
واطمانت نفسه وانبسط جاشه وقويت منيته فاظهر الدعوة على
بصيرة ونفذ فيها بنشاط وقوة وكان ما يويد بعد ذلك من المعجزات

على سبيل اقامة البرهان على قومه بصحة دعوته لهم والله الموفق
فاذا انتهينا الى هذا فلنختم الباب وقد خرجنا عما شرطنا في اول
الكتاب من الاختصار وطولنا فيه نوع تطويل وبالغنا نوع مبالغة
وان كان الاستقصاء في الباب يقتضي استغراق دفاتر فعلنا ذلك
لظهور الالحاد في زماننا وطعن كثير من الملحدين في امر النبوة فاردنا
بذلك حسم مادة شرهم ودفع معرتهم عن ضعفة المسلمين والله
خير مريد ومعط

الكلام في اثبات كرامات الاولياء

ومن هذا القبيل كرامات الاولياء ان اظهارها عليهم مما هو في حيز
الممكنات ثم زعمت المعتزلة انه ممتنع لانه لو جاز لاشتبهت المعجزة
بالكرامة ولم يبق الى الوصول الى العلم بكون النبي نبيا طريق
وهذا ممتنع ولان فيه نقض العادة لفايدة الوصول الى معرفة النبي
والتمييز بينه وبين المتنبي وبالناس الى ذلك حاجة ماسة فاما
الحاجة الى معرفة الولي من غير الولي فمنعدمة واهل الحق يقولون
بثبوتها لورود اخبار كثيرة وحكايات مستفيضة منها استفاضة
الخبر عن صاحب سليمان صلوات الله عليه في اتيانه بعرش بلقيس قبل
ان يرتد اليه طرفه ومنها رؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند
حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك الصوت على مسافة
ذهاب قريب من خمسماية فرسخ حتى صعد الجبل واخرج منه الكمين
على العدو وكان ذلك سبب الفتح وما روي ان خالدا رضي الله عنه
شرب السم فلم يضره وما روي من خبر عمر رضي الله عنه في امر نيل
مصر وقد روي في الصالحين والتابعين من الكرامات ما لا يدخل تحت
الاحصاء ويدخل منكرها في زمرة منكري العيان والكرب المعتزلة ذلك
لانهم حرموا ذلك بشوم بدعتهم ولم يكن على بطلان مذهبهم وفساد
عقايدهم دليل سوى حرمانهم الكرامة مع جدهم واجتهادهم في العبادات
وشدة توقيهم عن المعاصي والاثام حوفا من خروجهم عن الايمان ثم لو

الفرق بين الكرامة والمعجزة على ما قال به اهل الحق ان المعجزة على تحدي النبوة اي دعوى النبوة وجوبا واما الكرامة فلا توجد هذه الدعوى البتة واما وقوعها على دعوى الكرامة فجايز على القول الصحيح عند المحققين من الصوفية والاصوليين وعليه ما روي عن تحموية عبد الله الصوفي عن محمد بن فرحان عن جنيد عن ابي جعفر المحقق بقوله حدثني جابر الرحبي انه لما اكثر اهل الرحبة الانكار علي في باب الكرامات ركب الشيخ الكبير الولي الشهير جابر الرحبي رضي الله عنه اسدا ودخل الرحبة وقال اين الذين يكذبون اولياء الله تعالى فكفوا بعد ذلك عن انكار الكرامات وحكي ان قرتيا قال ان الان يغمس بنا فقال له ربيع الشاشي قم فقام ونظر الولاية ثم قال له اجلس فلم يقدر على الجلوس فاعترف بنحوه وكذبه في معتقده وتاب عنه واما الحاصل انهم لا يتظاهرون بالكرامات الا بنحو امر مهم كتنديم اهل البدع عن عقيدته او تقوية نفس بعض المريدين او تخويف بعض الظالمين ليرجع عن ظلمه او انقاذ احد من الهلاك او كظهور منه عن غير اختيار منه وقال المحققون من الصوفية ان بعض ولي ليس له كرامة قد يكون افضل ممن له كرامة لان الكرامة قد تكون لتقوية يقينه والدليل على صدقه في الولاية لا على افضليته ومن ذلك كان ظهور الكرامة بعد الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اكثر لقوة يقينهم لانهم لم يحتاجوا الى تقوية ببركة صحبة النبي عليه السلام ومجاورة نزول الوحي وتردد الملائكة نزولا وهبوطا وبالجملة الجواز لوقوعها على الاولياء ثم وجب وعليه جمهور اهل المعرفة وليس للولي عصمة وجوبا كعصمة الانبياء فان عصمتهم واجبة فلا يمتنع وقوع شر او آفة او زلة من الولي وما اتفق لبعض الاولياء عصمة مطلقة وهو نادر قاله اليافعي وان وقع في ذنب تاب منه سريعا ولم يقع منه الاصرار على ذلك

هذا اختصار من داعي الفلاح وشرح اسفار الصباح تاليف لطيف علامة النواسر

يظهر على احد منهم كرامة ولم يتحاب منهم احد ذلك في نفسه ليرجع عن انكاره
ويعود الى الاقرار به لكان كافيا ولم يكن ذلك الا لنفيهم بسبب عقايدهم
الفاسدة اعداء الله تعالى مستحقين للاهانة فيؤدي الاكثرون منهم وقتئذ
يعلونهم صنوة سمحة تنبوا الابصار عن النظر الى طلعته وتثقل على
القلوب معاشرته وصحبته وما زعموا ان ظهورها على يدي الاولياء
يوجب بطلان معجزات الانبياء عليهم السلام فكلام من يتفوه بما يحطه
بيانه من عن التامل والتروي والعرض على العقل الذي هو العابرك
الذي بشهادته يمتاز الحق من الباطل والصحيح من الفاسد وذلك
لانه لو تامل لعرف ان كل كرامة لولي معجزة الرسول عليه السلام فانه
يظهورها يعلم انه ولي وكونه وليا دليل على كونه محقا في عقيدته
وكونه محقا في عقيدته وهو فيها تابع لرسوله معترف برسالته دليل على
صحة رسالته فكان ذلك على هذا التدرج دليلا على صدق الرسول
فيما ادعاه من الرسالة وبلغ من الدين والشريعة فمن جعل ما هو معجزة
الرسول ودلالة صدقه مبطلا للمعجزة وسادا الطريق الوصول الى
معرفتها فهو في غاية الجهل والغباوة ثم نقول وكيف يودي ذلك الى
التباس الكرامة بالمعجزة والمعجزة تظهر على اثر دعوى الرسالة والولي
لو ادعى الرسالة لكفر من ساعته وصار عدوا لله تعالى لا يظهر على يده
نقض العادة البتة ولو ادعى الولاية لسقط عن الولاية عند عوامه
اياها وكذا صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها وصاحب الكرامة
يجتهد في كتمانها ولا يركن في الاغلب اليها ويخاف انها من قبيل الاستدراج
دون الكرامة ولو اطلع الله تعالى احدا من صالحي عباده على كرامة الولي
ليتشفع اليه الولي وطلب نهاية التضرع ان يكتم ذلك عليه ولا يفشيه
خوفا من الاغترار لدى الاشتهار وكذا صاحب المعجزة مامون العاقبة
معصوم عن التبديل والولي بخلافه وما ذكروا ان لا فايدة فيها قلنا
واذا ثبت بما ذكرنا من الدليل انها ثابتة فجهلكم بجهة الحكمة لا يوجب

بطلانها

بطلانها على ما مر من تقرير هذا من قبل ثم نقول فايدة ظهور ذكرنا منه على
الله تعالى عنده وثبوت رسالة من امن به من الرسل بما شاهد من
نقض العادة فيصير كاحد ممن كان في عصر الانبياء في حق مشاهدة
المعجزة ومعاينة نقض العادة مع ان ذلك يصير مبعثة له على الجد
والاجتهاد في العبادات والاحتراز عن السيئات ابقا لتلك المنزلة
على نفسه وحفظا لتلك الرتبة الشريفة والمنزلة العلية عن التبدل
والزوال وتحريضا لمن اطلعه الله عليها من الصالحين على الجد
والاجتهاد ليبلغ تلك الدرجة وينال تلك المنزلة وقال اهل العلم
بالحقايق ان ظهور الناقض للعادة ربما يكون لواحد من عوام المسلمين
ويكون معونة له في التخلص عن محنة توجهت اليه ومكروه اقبل عليه
ويسمى ذلك معونة لا كرامة وقد يظهر على يدي المتاله وعلى يد
الساحر عند انعدام دعوى النبوة ولهذا ذكر محمد بن الحسن رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله ان الموحد بمنزلة العين وهو الذي احتد
ما يتجو عن الثناء ويكون ذلك اهانة لمن ظهر على يديه وحاصل هذا
ان الناقض للعادة على انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة
والفرق بينها ما بينا

مسايل التعديل والتجوير

الاصل
في هذه المسايل مسئلة خلق افعال العباد وهي مبنية على ما مر مما
يتعلق بصفات الله ويدخل تحتها على ما نبين واختلف الناس فيها فزعم
جهم بن صفوان ان لا فعل للعبد في الحقيقة وما يضاف اليه يضاف
على حسب اضافة الشيء الى محله دون اضافته الى فاعله ومحصله
وتابعه على هذه المقالة اصحابه وهم الجبرية وقالت من سواهم من
فرق الامة ان العبد مكتسب على الحقيقة ولم يعمل الا الاشعري
فانه زعم ان العبد يسمى مكتسبا عاملا ولا يسمى فاعلا والفاعل في
الحقيقة هو الله تعالى ثم القايلون ان العبد له فعل وكسب وعمل
اختلفوا في موجد افعال العباد فزعمت القدرية ان موجدها على

الحقيقة هو العبد ولا صنع لله ولا تصرف في فعل العبد بوجه من الوجوه عنوانه
اوايلهم كانوا لا يتجاسرون على [اطلاق] اسم الخالق للعباد وكانوا يقولون انه موجد
فعله ومحدثه ولا يقولون هو خالقه وكانوا يساعدون اهل الحق على ان لا خالق
الا الله تعالى الى ان نشا فيهم الجبائي فزعم انه لا فرق بين اسم الخالق والموجد
فزعم ان كل ما دب ودرج خالق لفعله الاختياري فلما انتهت نوبة رياستهم
الى ابي عبد الله البصري الملقب بجعل زعم ان الخالق على الحقيقة هو العبد
والله تعالى يسمى خالقا على المجاز بالقول دون الحقيقة وقال اهل الحق ان موجدها
وخالقها على الحقيقة هو الله تعالى والعبد مكتسب لها فاعل لها وساعدهم
متكلموا اهل الحديث والنجارية والكرامية ثم لما كان العبد فاعلا مكتسبا لا بد
ان له قدرة واستطاعة اذ لا فعل بدون القدرة وكذا الكسب عند المثبتين به
انما يمتاز عن الافعال الضرورية بالاستطاعة فنتكلم اولا في القدرة والا
ستطاعة ثم بعد ذلك نرتقي الى الكلام في خلق الافعال ان شاء الله تعالى

الكلام في الاستطاعة

اعلم ان الاستطاعة والقوة والقدرة
والطاقة متقاربة المعاني وفي مصطلح اهل الكلام انهم يريدون بها كلها
شيئا واحدا اذا اضافوها الى العباد ويجعلونها في عرفهم بمنزلة الاسماء
المترادفة كالاسد والليث واشباه ذلك ثم الاصل ان المسمى باسم
القدرة والاستطاعة عندنا قسمان احدهما صحة الاسباب وسلامة الا
لات وهي قد تتقدم الافعال وحقيقتها ليست بمجعولة علة للافعال
وان كانت الافعال لا تقوم الا بها لكنها نعم من الله تعالى يكرم بها من يشاء
ثم يثيبهم بشكرها عند احتمالهم العمل بالنعمة وبلوغ عقولهم الوقوف عليها
وهذا النوع من الاستطاعة يحد بانها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة
المختار والقسم الثاني معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى يشار اليه سوى انه
لا يثبت الا مع الفعل وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به افعاله
الاختيارية وهو علة للفعل عندنا وساعدنا عليه البغدادية من المعتزلة
وانكرت البصرية ذلك وزعمت انه سبب وفي الجملة يحصل المحدث فاعلا به

اي قبل حدوثه

ثم الدليل على وجود الاستطاعتين وانقسامها الى قسمين قوله تعالى
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والمراد منه استطاعة الاسباب
والالات ولا يتصور وجود قدرة اداء صوم شهرين قبل الشروع في
ادائه ويستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند الشروع الى شهرين
فدل انه اراد به استطاعة سلامة الاسباب وصحة الالات والدليل
عليه ما اخبر الله تعالى من قول اهل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم وكذبهم
في ذلك القول ولو كانوا ارادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي
حقيقة قدرة الفعل ما كانوا ينفونها عن انفسهم كاذبين اذ لا شك ان
استطاعة الفعل للجهاد لا يبقى من وقت كونهم بالمدينة الى ان يلقوا العدو
ويباشروا القتال وكان الخروج مطلوبا لذلك وحيث كذبهم دل
انهم ارادوا بذلك المرض او فقد المال على ما بين الله تعالى ليس على
الضعفاء ولا على المرضى الى ان قال انما السبيل على الذين يستاذنونك
وهم اغنياء وحقيقته ان اهل النفاق كانوا عواما وقدرة الفعل التي توجب
حصول الفعل ويتكلم فيها المتكلمون انها مع الفعل او قبله وتبقى او لا
تبقى مما لا يعرفه العوام ولا يتصورونها في الاوهام وكذا قوله ومن
لم يستطع منكم طولا والمراد بها استطاعة الالات وكذا قوله تعالى
من استطاع اليه سبيلا والمراد بها الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة
الفعل وهذه الايات دليل ثبوت استطاعة الاسباب والالات
والدليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى ما كانوا
يستطيعون السمع والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الاسباب
والالات لانها كانت ثابتة وانما المنفي عنهم حقيقة القدرة التي بها
يتعلق الفعل وحقيقته انه ذكر ذلك في جهة الذم لهم والذم انما يلحقهم
بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب وصحة الالات لا بانعدام
سلامة الاسباب وصحة الالات لان انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن
بتضييعه بل هو في ذلك مجبور فاما انتفاء حقيقة القدرة عند وجود

الاسباب فوجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة الاسباب وصحة
الالات بتضييعه اياها لاشتغاله بضد ما امر به تحققه انه خلق
فيهم هذه الاستطاعة الكافرون انهما تلك الاستطاعة يستوي فيه
الكافر والمسلم وانما المختص بالكافر وهو انتفاء هذه الاستطاعة
والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليهما السلام انك لن تستطيع
معي صبرا والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لا اسباب الصبر والآلة
فان تلك كانت ثابتة له الا ترى انه عاتبه على ذلك ولا ملام من عدم
الات الفعل واسبابه انما يلام من امتنع منه الفعل لتضييعه قدرة
الفعل لاشتغاله بغير ما امر به او شغله اياها بضد ما امر به والله
الموفق وبطل بهذا قول من يقول لا استطاعة للانسان اذ ليست
هي معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة
كما ذهب اليه النظام وعلي الاسواري وابو بكر الاصم لانا بينا
بالدليل ثبوتها وهي عرض من الاعراض ولا شك ان العرض معنى
وراء الجسم والذي يدل على ثبوتها انا وجدنا الانسان سليم الجوارح
ليس بذي آفة وهو قادر على حمل خمسين رطلا ثم وجدناه في حالة اخرى
قادرا على حمل مائة رطل من غير زيادة في اجزاء اعضائه ونظيره خيطان
متساويان لا يصعب قطعهما واذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة
في اجزاء الخيطين بل لحدوث الفتل وهو عرض في نفسه وبهذا يبطل
قول غيلان واتباعه وثمامة بن الاشرس وبشر بن المعتمر ان الا
ستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات
وبهذا بطل ايضا قول ضرار وحفص الفرد انها بعض المستطيع لما
بينا انها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال والله الموفق
ثم اجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الاعمال ان الاستطاعة
الاولى تتقدم الفعل فان اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان
المشي والبطش والزاد والراحلة يتقدمان وجود افعال الحج وكذا

يصلح للضدين فان اليد الصحيحة كما تصلح للجهاد مع الكفار تصلح لقتل
اهل الاسلام وكذا الرجل السليمة كما تصلح للمشي الى المساجد تصلح للمشي
الى بيوت الخمارين والزواني فاما الاستطاعة الثابتة فقد اختلفوا في
جواز تقدمها على الفعل فزعمت المعتزلة والضرارية انها تكون سابقة على
الفعل ويستحيل اقترانها به واليه ذهب اكثر الكرامية وقال اصحابنا
وجميع متكلمي اهل الحديث والنجارية انها تكون مع الفعل ومحال تقدمها
على الفعل واختلفوا في كونها صالحة للضدين فقال جميع من زعم ان الاستطاعة
قبل الفعل انها تصلح للضدين كما يصلح لذلك الاسباب والالات
واختلف القائلون بانها مع الفعل في ذلك فقال ابو حنيفة رحمه الله انها
تصلح للضدين على البدل ومعنى ذلك ان الاستطاعة التي حصل بها الا
يمان صلحت له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت
بالكفر بدلا من اقترانها بالايمان لصلحت له بدلا من صلاحها للايمان وتابعه
على هذا القول ابن الراوندي وابو العباس القلانسي من متكلمي اهل
الحديث وابو العباس بن شريح من فقهاء اصحاب الحديث وقالت الاشعرية
وجميع متكلمي اهل الحديث سوى القلانسي وابن سريج ان القدرة لا تصلح
للضدين فان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وهي غير قدرة الكفر وكذا
على القلب وكذا في قدرة الطاعة والمعصية وهو قول الحسين بن محمد
النجار والشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله ذكر الاختلاف وذكر
الحجج لكل فريق منهم ولم يشتغل بالجواب لحجج احد الفريقين ولم يظهر انه الى اي
قول يميل ويتكلم على المعتزلة على الطريقين جميعا واكثر كلامه يدل على
انه يميل الى انها لا تصلح للضدين فنتكلم في ان الاستطاعة متقدمة على
الفعل او مقارنة له ويدخل الكلام في اكثر الفصول تحت الكلام في
هذه المسئلة فاحتج المعتزلة بقول الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فينبغي
ان يكون كل من لزمته التقوى كانت استطاعته موجودة معه وفيه القول
بوجود استطاعة التقوى مع عدم التقوى اذ غير المتقي لزمته التقوى

فاتقوا الله

فينبغي ان يكون معه استطاعة التقوي وفي وجود استطاعة التقوي
ولا يتقوي قول بتقدم استطاعة التقوي على التقوي واحتجوا ايضا بقوله
تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة والاخذ بقوة لن يتصور الا وان تكون القوة
سابقة على الاخذ كالاخذ باليد لن يتصور الا وان تكون اليد سابقة عليه
والمعقول لعوان القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل ولم يكن مع الكافر
قدرة الايمان سابقة على الايمان لكان الامر له بالايمان محالا لما فيه من
تكليف ما لا يطاق وهو قبيح في بديهة العقل فان من امر عبده المقعد بالعدو
والاعمى بالنظر يعد سفها خارجا عن الحكمة ولان قدرة الايجاد يستحيل تعلقها
بالموجود لما في ايجاد الموجود من الاستحالة فاذا هي تتعلق بالمعدوم
ليوجد بها وانما تكون قدرة على المعدوم دون الموجود ان لو كانت سابقة
عليه فاما اذا كانت مقارنة للفعل فهي متعلقة بالموجود وهو محال
ولان القدرة لو كانت مع الفعل لم يكن القدرة بكونها علة لوجود الفعل
اولى من القلب اذ خروجهما من العدم الى الوجود معا معا فلا يمكن
اضافة وجود احدهما الى الاخر بل اضيف وجودهما جميعا الى غيرهما
ولو اضيف وجود الفعل الى القدرة مع استوائهما لجاز اضافة
وجود القدرة الى الفعل لانه لو كان لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى
يؤمن فهو يبقى ابدا غير مؤمن كالواقع في البئر اذا كان لا يخرج حتى يأتيه
بالحبل ولا يأتيه بالحبل حتى يخرج لم يخرج ولان الكافر لو لم تكن معه قدرة
الايمان لكان معذورا ولم يكن تعذيبه عدلا اذ لا عذر في الشاهد اعظم
من ان يقول لو قيل له لم لم تفعل كذا فيقول لاني لم اقدر عليه فمثله في
الغائب وينالون ويقولون هل ابتلي احد بمعصية الله تعالى وهو قادر
علينا مراقبة لله تعالى فان قلتم لا فقد اعظم القول في وصف الانبياء
عليهم السلام وينبغي ان لا يثاب احد في الاتقاء عن المعاصي وان قلتم
نعم فقد اقررتم بوجود الاستطاعة ولا فعل هذه هي الشبهة المعروفة
لهم وللمعتزلي هذه شبهة نذكر نقضها في اثناء كلامنا ان شاء الله تعالى

وقبل

وقبل ان نشتغل بايراد كلامنا في المسئلة نقدم دلايل استحالة القول
ببقاء الاعراض اذ الكلام في المسئلة يدور عليه فنقول اختلف
الناس في جواز بقاء الاعراض واستحالته قال اصحابنا ان بقاء الاعراض
مستحيل لا يتصور بقاء شيء منه بل توجد ثم تنعدم في الثاني من زمان وجوده
وساعدنا عليه من جملة المعتزلة ابو القاسم الكعبي واحمد بن علي الشطوي
وابو حفص القيمري وقال النظام ايضا باستحالة بقاء الاعراض
غير ان عنده لا عرض الا الحركة وبقاؤها مستحيل عنده فاما الالوان
والطعوم والروايح والاصوات والخواطر فهي اجسام جايزة البقاء
وزعمت الكرامية ان جميع الاعراض جايزة البقاء وقالوا ان حدوث
كل حادث في العالم بخطاب كن وارادة الله لحدوثه وعدم كل شيء بقول
الله تعالى له افن وارادته عدمه فاذا خلق جسما او عرضا يبقى الى
ان يريد عدمه ويقول له افن وقال ابو الهذيل من الاعراض ما يبقى ومنها
ما لا يبقى والذي لا يبقى الحركة والارادة والذي يبقى الالوان والطعوم
والروايح والتاليف والحياة والعلم والقدرة وحكى الاسكافي عنه
ان سكون الحي لا يبقى وسكون الميت باق والمشهور عنه ان سكون
اهل الجنة وسكون اهل النار في اخر الامر باق على الدوام وكان
يزعم ان ما يبقى من الاجسام والاعراض انما يبقى من اجل بقاء لا في
محل وذلك البقاء هو قول الله تعالى ابق وقال بشر بن المعتمر ان السكون
كله باق لا يفنى الا بخروج الجسم منه الى حركة وكذا كل لون باق لا يفنى
الا بخروج الجسم منه الى ضده واحال محمد بن شبيب بقاء الحركة والسكون
وقال الجبائي وابنه ان الصوت والالام والحركات والفكر والارادات
والكراهات والفناء اعراض غير باقية واجاز بقاء الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والاعتماد والتاليف والالوان والحياة
والقدرة والعجز والعلوم والاعتقادات وقال الجبائي السكون
السكون الذي يفعله الحي في نفسه وكل ما يفعله في نفسه مباشرا غير

غير باق واجاز بقاء الكلام ومنع ابنه بقاء الكلام وقال ضرار بن عمرو
ان سائر الاعراض التي هي ابعاض الجسم عنده باقية وما سواها
من الاعراض مستحيل البقاء واجمع العقلاء ان العرض لا يجوز ان يبقى
ببقاء هو معنى زايد على ذات الباقي اذ قيام المعاني بالاعراض مستحيل
لاستحالة قيامها بها وانما افتقارها الى محل يحلها فيستحيل كونها
محالا لاعتبارها غير ان ابا الهذيل يقول بانها تبقى من اجل بقاء لا في محل
وفي تقرير استحالة وجود بقاء غير قايم بمحل ما يبطل كلامه لان البقاء
الحادث عرض والعرض لا يوجد بدون محل كما في ساير انواع الاعراض
وقد بينا قبل هذا انا يوجب بطلان ذلك ويقال له اذا كان البقاء موجودا
لا في محل فما الذي جعل ذاتا مستغنيا اولى بان يكون باقيا به من ذات
اخرى سواه ولم كان هذا ابقاله دون غيره ويقال له انك اطلقت القول
باستحالة بقاء الحركات والارادات فما الذي يمنع الله تعالى من ان
يقول لهما ابقيا ويطالب بالفرق بين الحركات والارادات وبين غيرهما
ولم تجد اليه سبيلا ويقال للكرامية اذا قال الله تعالى للذات ابق فبقي
ذلك الذات يبقى ام بلا بقاء فان قالوا بلا بقاء احالوا وان قالوا يبقى
ببقاء قلنا البقاء معنى زايد على الذات ام راجع الى الذات فان
قالوا معنى زايد على الذات فقد انقادوا للحق وظهر بطلان مذهبهم
في القول بجواز اتصاف الاعراض بالبقاء لاستحالة قيام الاعراض
بالاعراض وان قالوا البقاء راجع الى الذات والباقي باق لذاته
لا لمعنى وهو مذهبهم يبطل عليهم الكلام بعد هذا ان شاء الله والكلام مع
النظام يقع في كون الالوان والطعوم والروائح والاصوات وغير ذلك
اعراضا واجساما وذلك عارض خارج عن غرضنا وقد ذكرنا قبل هذا ذكرا
الكلام مع الضرارية والنجارية يقع في بيان احالة كون الاعراض ابعاضا
للاجسام والكلام مع بقية المعتزلة يقع في البقاء هل هو معنى زايد على
ذات الباقي ام لا عندنا هو معنى زايد على ذات الباقي وعندهم هو

راجع الى ذاته هذا هو محل النزاع لتقدم الاجماع ان الاعراض
يوصف بما كان راجعا الى الذات كالوجود والشيئية واللونية
والعرضية ولا يوصف بما كان معنى زايدا على الذات والدليل على
ان البقاء معنى زايد على الذات الباقي ان الجوهر في اول احوال
وجوده غير مستحق للوصف بالبقاء انعقد عليه الاجماع بيننا وبين
الجمهور من حذاقهم حتى قال ابو علي الجبائي البقاء هو الوجود عن وجود
وقال اصحاب ابي هاشم الباقي هو الموجود الذي تداني عليه اوقات
وحكى مثل هذا القول عن ابي حسين الخياط وبعض البغدادية من
المعتزلة وقال بعض اصحاب ابي هاشم الباقي هو الموجود الذي
لم يحدث في حال الاخبار عنه بالوجود ثم يوصف بعد ذلك بالبقاء
ولو لم يكن البقاء معنى زايدا على الذات لما انفك الوصف بالبقاء عن
وجود الذات كما في الوجود وعكسه الحركة فان الجوهر في اول احوال
وجوده لما كان غير موصوف بالحركة ثم اتصف بعد ذلك بها علمنا انها
معنى زايد على الذات وكذا البقاء ولو بطل ان يكون البقاء معنى
زايدا على الذات مع وجود الذات تارة مفترقة عن الوصف به
بل يستحيل الوصف به لبطلت الدلالة على ثبوت الاعراض وصح مذهب
نفاة الاعراض وفي صحة القول بنفي الاعراض بطلان الدلالة
على حدوث العالم اذ بثبوتها وتحقق حدوثها يستدل على حدث
الجواهر والذي يحقق هذا ان عبارة القدرية في اثبات التفرقة
بين صفة النفس وصفة المعنى ان صفة النفس ما لزمه ووصف
المعنى ما جاز خروجه عنه وعلى هذا ابنوا قولهم بنفي الصفات عن القديم
عز ذكره قالوا لم يجز خروجه عن الوصف بالعلم والقدرة ولزم الوصف
بهما فكانتا صفتي النفس دون المعنى وقد راينا الجوهر جاز خروجه
عن الوصف بالبقاء في اول احوال وجوده بل وجب فتبين انه صفة
معنى ايضا على اصلهم وهذه مناقضة لهم ظاهرة وقال بعضهم ان

تغير الجوهر عما كان عليه انما يوجب التغير بوجود معنى زايد على الذات
اذ لو جاز وجود الجوهر متعريا عن ذلك الوصف اوقاتا فاما اذا لم يجز
تعريه عنه الا وقتا واحدا او وجب تغيره في الثاني من حال حدوثه لا كان
لم يجب به حدوث معنى فيه قلنا هذا الكلام من لا يدري ما يقول وهذا
لان الاتصاف اما ان يكون لاجل الذات واما ان يكون لمعنى واذا وجد
الذات واستحال الاتصاف علم ان الاتصاف ليس من موجبات الذات
فعلم انه من موجبات المعنى لان الذات لو وجد وانعدم الاتصاف مع
جواز الاتصاف كان الاتصاف موجب معنى زايد الذات لا موجب
الذات تحقيقه ان الاتصاف لو كان من موجبات الذات وقد وجد
الذات واستحال الاتصاف لكان فيه القول باستحالة ثبوت الحكم
وان تحققت العلة وهو ظاهر الفساد ولو جاز هذا لجاز ان يقوم السواد
بذات ويستحيل اتصافه بانه اسود ثم في الزمان الثاني يجب اتصافه
وهذا محال لم يقل به احد من العقلاء تحقيقه ان الذات لو لم يوجب
وجود الاتصاف في الاول ثم في الثاني عين ذلك الذات الذي لم
يوجب الاتصاف واستحال وجود الاتصاف معه اوجب الاتصاف
من غير تغير ولا حدوث معنى فيه لوجب ان يقال ان العجز وان وجد
في اول احوال وجوده واستحال اتصاف الذات الذي قام به العجز
بكونه عاجزا اوجب في الثاني كونه قادرا وكذا الذات الذي قام به
الجهل يوجب كون الذات في الثاني عالما وان استحال اتصافه به
في اول الاحوال وهذا محال ثم يقال لهم الوصف الذي تجوزون كون الجوهر
متعريا عنه اوقاتا ما لم كان وصف المعنى لاجل انه اذا انعدم مع وجود
الذات علم انه ليس من موجبات الذات ام لاجل معنى اخر فان قال
بالثاني كلف ابرازه ولا اهتدى له عليه وان قال بالاول فقد اقر بما
يوجب بطلان مقاله وظهر ان لا فرق بين جواز التعري وقتا واحدا
وبين جوازه اوقاتا كثيرة ثم يقال له لو كان تغير الوصف مع جواز

بقايه

بقايه متعريا عنه يوجب حدوث معنى كان تغيره مع استحالة بقايه
متعريا عنه اولى فلولا حدوث المعنى الذي اضطرا الى تغيره وصفه
لجاز وجوده على ما كان عليه قبله ثم يقال لهم اذا استحال كون الجوهر
متحركا او ساكنا في حال الحدوث واستحال بقاؤه عليه متعريا عنهما فقد
لم يحتج الى حدوث معنى من اجله صار متحركا او ساكنا فاما اذا كان هذا
مستحيلا ولم يكن جايزا عند اهل التوحيد ولم يكن بد من القول بوجود
الحركة والسكون دل ذلك على نقض ما قلتموه فان قيل هذا الاستدلال
مبني على مقدمة مجحودة وهي انكم ادعيتم استحالة الوصف بالبقاء في
حالة الوجود وهذا غير مسلم عند الكرامية فانهم يزعمون ان الجوهر
في اول احوال وجوده موصوف بالبقاء كما هو موجود بالوجود والى
هذا القول يذهب عباد الصيمري صاحب هشام بن عمرو من جملة
المعتزلة كذا حكى عنهم الكعبي في المقالات قلنا ان المخالفين لنا في
المسئلة من روسينا المعتزلة سلموا لنا هذا الذي بنينا عليه على ما مر
فتكلمنا معهم بناء على تسليمهم فاما الكرامية والصيمري فانا نقول لهم
هذا منكم جحد الضروريات وانكار البداية وخرق اجماع اهل اللسان
قاطبة فانهم يستجيزون ان يقولوا وجد كذا ولم يبق ولو كان البقاء
راجعا الى الذات كالوجود لكان قول القايل وجد ولم يبق كقول
القايل وجد ولم يوجد وحيث عد هذا تناقضا دون الاول دل
على بطلان هذا الراي المستحدث وكذا الناس يقولون
في الدعاء ابقاك الله ولا يستجيز احد ان يقول اوجدك الله ولو كان
اللفظان في الحقيقة راجعين الى شيء واحد لما امتنعوا عن اطلاق
احدهما مع الاطباق على اجازة اطلاق الاخر وكذا الباقي والدايم
من جملة الالفاظ المترادفة ثم انعقد الاجماع على استحالة اطلاق
لفظ الدايم فكذا الباقي والله الموفق ويدل على صحة ما ذهبنا اليه
وبطلان ما ذهب اليه الخصوم ان الباقي لو كان باقيا لنفسه او لا

لمعنى اكثر من ذاته لكان وجوده واجبا بعد حدوثه لان كونه باقيا
من مستصحبات ذاته وما وجب وجوده لم يتصور حدوث ضده كالقديم
سبحانه لما وجب وجوده في كل حال لا يحدث فيه ضده لم يصح ان يكون
له ضد يوجب عدمه فان قيل انما استحال عدم القديم لوجود ضده
لاستحالة كون الضد مقدورا عليه لان ما لم يكن مقدورا في نفسه
لم يكن له ضد يوصف به قلنا لهم انما استحال ان يكون له ضد مقدور
عليه للقادر لوجوب بقائه ولولا ذلك لتصور وجود ضده وهذا مبنا
الزام على الجبائي وابنه اذ من مذهبهما ان عدم الاعراض بطريان
اضدادها عليها وعدم الجوهر بايجاد الله تعالى الفنا لا في محل وهو
عرض مناف مضاد لجميع الجواهر فنفي الجوهر لوجود ضدها ولا يفني
الجوهر ما لم يوجد الفنا المضاد لها ولهذا انكر مقدرة الله تعالى عما
يقول الظالمون المبطلون علوا كبيرا على افناء بعض الاجسام والجواهر
مع بقاء بعضها لان الفنا لو لم يوجد لما تصور عدم جوهرها ولو وجد لكان
ضدا لجميعها فيفني الجميع والله الموفق والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه ان البقاء لو لم يكن معنى زائدا على الذات وكان الباقي باقيا لذاته
لما تصور عدمه لان عدمه لا يخلوا اما ان يكون بخلق فنائه فينعدم
في الثاني من خلق الفنا فيه كما ذهب اليه محمد بن شبيب وابو العباس
القلانسي وكثير من المتكلمين وهو اختيار الشيخ ابو منصور رحمه الله في
عدم الاجسام وهذا محال في الاعراض لانها لا تقبل عرضا اخر
ليوجد فيها الفنا واما ان ينقطع البقاء عنه فينعدم في الثاني كما هو
مذهب ضرار بن عمرو وهو اختيار ابي الحسين الاشعري وابي القاسم
الكعبي فان من مذهب هؤلاء ان البقاء عرض حادث في الاجسام و
لا يبقى بنفسه بل يتجدد ساعة فساعة فاذا اراد الله افناء الجسم
قطع عنه البقا فلم يخلقه فيه فينعدم والعرض ليس بمحل لخلق
البقاء ليقال انه ان لم يخلق فيه البقا في الثاني انعدم فلم يتصور
فيه

الماتريدي

الفنا

مناقضة

الفنا فيه فالطريق على مذهب هؤلاء اما ان يكون بقطع الاكوان
والالوان كما ذهب اليه ابو بكر الباقلاني من متكلمي اهل الحديث لان
هذا لن يتصور الا في الاجسام التي تحلها الالوان والاكوان واما ان
يكون بطريان ضده عليه بان يطرئ عليه ضده فيعدمه وهذا هو مذهب
هؤلاء المخالفين لنا من المعتزلة وهذا محال لان هذا الضد القائم
الثابت المتقرر في المحل ليس باولى بالعدم من الضد الطاري الحادث
انفا ولا معنى لقول بعض اصحابهم ان الحدوث اقوى من البقا لان
هذا ليس باولى ممن يقول البقا اقوى من الحدوث ثم الدليل على
ان الباقي اقوى من الحادث في الوجود ان الباقي لم يتعلق وجوده
بقدرته فيصح منع القادر منه ويتوهم ذلك فيه والمحدث يتعلق وجوده
بقدرته فيصح منع القادر منه ويتوهم ذلك في الجملة والدليل عليه
ان الباقي واجب الوجود في حال طريان ضده عليه والحادث جايز الوجود
في حال حدوثه ولا شك ان واجب الوجود اقوى في الوجود من جايز
الوجود على ان قوته ليس باكثر من وجوده ولا وجود للحادث قبل حالة
الحدوث لعدمه قبل حدوثه لا يكون موجبا قوته في وجوده والباقي
له وجود قبل وجوده في هذه الحالة التي حدث فيها الضد لوجوده قبل
وجوده يوجب قوته في وجوده والذي يقرر هذا ان العرض الحادث
يرفع الثابت المتقرر والباقي يرفع ما لم يتقرر بعد ولم يثبت ولا شك
ان دفع ما لم يثبت اسهل من دفع ما تقرر فكان دفع الثابت المتقرر
لما لم يثبت بعد اولى في عقل من له عقل من دفع ما ليس بثابت في نفسه
لما هو ثابت متقرر والله الموفق والذي يقطع شغب هؤلاء الجملة
ان يقال لهم ان الطاري متى يوجب عدم الباقي قبل وجوده ام في حال
وجوده ام بعد ما وجد لا جايز ان يقال يوجب عدم الباقي قبل وجوده
لانه قبل وجوده معدوم والمعدوم لا يوجب عدم المعدوم فكان انعدام
الباقي قبل وجود الطاري لعلة سوى وجود الطاري ولا جايز ان يوجب

ام في حال وجوده ام بعد ما وجد لا جايز ان يقال يوجب عدم الباقي قبل وجوده صح
تكرار

في حال وجوده لانا نقول يوجد في هذا المحل قبل ارتفاع الاول
عن المحل محال لانه لا يوجب التقاء الضدين في الوجود واذا التقيا
في الوجود لم يكونا ضدين وان وجد لا في محل فوجود العرض لا في محل
محال ايضا ووجوده لا في محل هذا الضد لا يوجب عدمه لان وجود
ضد لا في محل ضده لا يوجب عدم ضده فان وجد في محل آخر فذاك لا يوجب
عدم العرض الباقي لان السواد الموجود في محل لا يوجب عدم البياض
الثابت في محل آخر الا ان ينتقل الى هذا المحل ولا يتصور انتقاله
الى هذا المحل لاستحالة الانتقال من محل الى محل على الاعراض
ولان هذا العرض الطاري عندهم علة لانعدام الباقي ومن اصلهم
ان العلة تكون سابقة على المعلول فيكون وجود الطاري سابقا على
انعدام الموجود ثم لا يوجب عدمه ما لم ينتقل اليه لما مر فينتقل
اليه ثم يعدمه في الثاني فيودي الى اجتماع الضدين في محل الضد
الاول ولا جائز ان يوجب عدمه في الثاني لانا نقول وجد في اي
محل حتى يوجب عدم العرض الباقي عن المحل في الثاني ويتم الكلام
ويبطل كل قسم على ما ذكرنا في الفصل المتقدم ولانه لو جاز وجودهما
جميعا في زمان واحد جاز ايضا في الثاني والثالث اذ ليس تنافيهما
في الثاني اولى من تنافيهما في الاول ولان عدم الباقي في الثاني لوجود
ضده ليس باولى من عدم ضده في الثاني لوجوده واذا استحال ذلك لمنافاة كل
واحد منهما حالة البقاء تثبت بما قررنا ان العرض لو كان باقيا لذاته
لما تصور عدمه وحيث رأينا تعاقب الاعراض وادعوا فيها التطهير
فيلتحقون حينئذ باخوانهم الدهرية وبطلان ذلك قد مر مع انهم
لا يتجاسرون على اظهار ذلك خوفا من معرة السيف وكذا على مذهبهم
لا يمكن القول بانعدام الاجسام اذ من مذهب من يناظرهم من الجبائية
والبهشمية ان انعدام الاجسام لا يكون الا بحدوث الفناء وهو عرض
حادث لا في محل مضاد الاجسام والجواهر فيوجب عدمها في الثاني

المتضادة على المحال مشاهدة علمنا
بطلان قولهم حروجا الى ان يجحدوا
عدم الاعراض ح

وحدوث العرض لا في محل مستحيل ولا طريق للاعدام عندهم الا هذا
فاذا انسد القول بجواز انعدام الاجسام والجواهر والاعراض جميعا
ولهذا احال الجاحظ منهم عدم الاجسام واجمع العقلا سوى الجاحظ
ان كل موجود يمتنع عليه العدم فهو قديم فصار قولهم مؤديا الى القول
بقدم العالم واعترض الكرامية على هذا الدليل ان العرض ان كان
باقيا لذاته يتعدم لقول الله تعالى له افن باطل ايضا لان من مذهبهم
ان الله تعالى متى قال للباقي افن ينعدم في الثاني وهذا فاسد لان
وجود الباقي مع قول الله تعالى افن لما جاز زمانا واحدا ولم يتنافيا
جاز في ازمنة كثيرة وليس التنافي في الثاني والثالث باولى منه في
الاول ويقال للجبائي وابنه اذا كان الباقي باقيا لذاته فما الذي
منع من القول بجواز بقاء الاصوات والالام والحركات والفكر والارادات
والكراهيات والعين وكذا الفناء لان ههنا ثم ما الذي منع من القول
بجواز بقاء الكلام وتجويز هذا او يقول ما لا يصح حدوث شي فيه اوله
او به لم يصح تغير الوصف عليه بعد الوجود كهذه الاعراض التي
واحتجوا على استحالة القول ببقائها ولو قلنا ببقاء الاعراض لتغير
الوصف على ما بينا انما في حال الحدوث لم تبت موصوفة بالبقاء
ولا معنى لقول الهمجية ان الكلام انما لا يبقى لحاجة الى تقطيعه واتباع
بعضه على صورة النظم والتاليف لان ما يتبعه اذا لم يكن ضدا له
حاصلا في محله لا يوجب المنع من بقائه ولان العلة المانعة عن بقائه
لو كان هذا لكان يجوز بقاء الحرف الواحد ومع ذلك لا يجوز ذلك
ان المعنى المانع لما ذكرنا من استحالة قيام البقاء به فيشاركه جميع ما
يستحيل ذلك عليه ولان الحكمات هي التي تتغير بالحاجة وعدم الحاجة
لا الحقايق بل يجب النظر فيها الى حقيقة ما يوجب التغير او الوجود
فاذن هذا التعليل منه جهل مفرط والله الموفق ثم نذكر اشياتهم

التي يعولون عليها في ابطال قول خصومنا من ذلك قولهم ان الباقي لو كان باقيا
ببقاء لم يخل البقاء من ان يكون حادثا في حال حدوثه او في الثاني فان حدث
في حال حدوث الجوهر وجب ان يكون باقيا فيه لوجود البقاء له وان كان
حادثا في الثاني لم يبق به من الاول اليه والجواب عنه ان هذا
السؤال ماخوذ من الملحدين في نفي الاعراض وهو قولهم لو كان الجسم
متحركا بالحركة لم تخل حركتها من ان تكون حادثة وهو في المكان الاول
او تكون حادثة وهو في المكان الثاني فان حدثت الحركة والجسم في
المكان الاول لكانت الحركة موجودة والجسم ليس بمتحرك ولم يجب
خروجه عن مكانه لوجودها وان حدثت وهو في المكان الثاني استغنى
لكونه فيه عن حركة ينتقل به اليه ثم من اصحابنا من اجاب عن السؤالين
جميعا بجواب واحد وسوى بين الحركة والبقاء وقال ان الحركة
تحدث والجسم في المكان الثاني والبقاء تحدث في الوقت الثاني وانما
كان كذلك لان المتحرك انما يكون متحركا لخروجه عن الاول وكونه في
الثاني واحتاج الى حدوث الكون فيه لان خروجه عن الاول بقي لكونه
فيه ولا يحتاج الى الكون في مكان ليس بكاين فيه وهذا المذهب في
الحركة مذهب ابي الهذيل وجماعة من المعتزلة واليه ذهب الاشعري
والباقي يكون باقيا في الوقت الثاني واحتاج الى البقاء فيه وليس
ببقاء من الاول الى الثاني فيه وانما يكون محدثا في الاول غير باق ثم
يكون باقيا في الثاني بحدوث البقاء فيه ومنهم من فرق بين الحركة
والبقاء واجاب عن سؤال الحركة ان الحركة ليس باسم لعرض واحد
بل هو اسم لعرضين وهما كونان احدهما في المكان الاول والاخر في
المكان الثاني فما لم يوجد الثاني لا يكون متحركا فلا تكون الحركة موجودة
في المكان الاول ولا في الثاني بل بعضها في الثاني واليه ذهب ابن الراوندي
في اخر عمره وهو مذهب ابي العباس القلانسي وجماعة من المتكلمين

لوجود ما م

بنفي

بنفي ذلك فنجد هذا ان شاء الله تعالى ونذكر ما يذهب اليه الشيخ
ابو منصور الماتريدي رحمه الله واكثر عباراته فهو ان الحركة
زوال والسكون قرار وهو عند التحقيق ميل الى المذهب الاول
لان الزوال كون واحد وهو الحاصل في المكان الثاني اذ به زال
عن الاول وكذا القرار كون واحد اذ به صار مستقرا ولو كان السكون
كونين وكذا الحركة لما تصور كون ذات ما متحركا ولا ساكنا لاستحالة
وجود كونين في حالة واحدة فان قال لا يوجد في كل حال الا كون واحد غير
انه ان كان قبله كون اخر في مكان اخر كان الكون الثاني زوالا وان
كان قبله كون اخر في هذا المكان فهو قرار فاما البقاء فهو اسم لعرض
واحد وهو الدوام واستمرار الوجود ولن يوجد الا في الثاني
ولا يكون باقيا من الوقت الاول بل يكون باقيا في الثاني ومما تعلقوا
قولهم ان الجسم لو كان باقيا ببقاء يخلق له لجاز ان يكون موجودا وقتين
واكثر ولا يخلق له البقاء ويخلق فيه من جنس العرض الذي كان موجودا
في حال الحدوث ويوجد اوقاتا غير باق والجواب عنه ان يقال
اذا استحال وجوده وقتين لا يوصف بالبقاء استحال ان لا يخلق
فيه المعنى الذي من اجله صح الوصف له به كالجسم لما استحال
تعريه عن الاعراض استحال وجوده وقتا ولا يخلق فيه شي منه ثم
ينعكس عليهم هذا السؤال فيقال لو كان الجسم باقيا لنفسه او لا
ولا لمعنى جاز ان يكون موجودا وقتين غير موصوف بهذا الوصف
ولما استحال ذلك عند من نفى البقاء بطل ما اوردوه من السؤال
ومما تعلقوا به قولهم ان الجسم لو كان باقيا ببقاء يقوم به لم يكن نفسه
مقدورا للقديم باقيا والجواب عنه ان نفي البقاء لم يجعل النفس
مقدورا للقديم بوصف البقاء ايضا ونزيد عليه بانا نقول ان لا يكون
مقدورا له في حال الوجود لان القدرة عندهم لا تتعلق بالموجود
ثم يقال لهذا القائل ان لو كان المتحرك متحركا بمعنى لم يكن الجسم مقدو

للعديم متحركا فان قال فان القدرة على تحريكه قدرة على خلق الحركة قيل له والقدرة
على ابقائه قدرة على خلق بقائه والله الموفق فان قالوا انكم تقولون ان
علم الله تعالى باق وكذا سائر صفاته وقيام صفة البقاء بها مستحيل
والجواب انا بينا ان علم الله تعالى عند قدماء اصحابنا غير موصوف
بالبقاء فلم يتوجه عليهم الالزام وعند الاشعري كان الله تعالى باقيا
بصفاته والمحققون من اصحابنا يقولون ان علمه تعالى علم للذات
بقاء لنفسه فلم يكن باقيا بدون البقاء وقد استقصينا الكلام فيه
وتفصينا عن عهدة ما يتوجه علينا من الاشكال في مسئلة الصفات
والله الموفق واذا ثبت ان الاستطاعة التي يتعلق بها وجود الفعل
عرض وهو مستحيل البقاء فنقول وبالله التوفيق ان القدرة لما كانت
غير قابلة للبقاء وساعدنا عليه كثير من المعتزلة واثبتنا ذلك بالدليل
على من ابى القول به فلو كانت هي متقدمة على الفعل ولا بقاء لها الى
الثاني من الاوقات كانت عدما وقت وجود الفعل فيوجد ولا قدرة
وهي لا تنعدم ممن يجوز فناؤها الا بما يضادها وهو العجز ومن انعدمت
قدرته فيستحيل اتصافه بكونه قادرا ومن قام به العجز فيستحيل ان لا يكون
عاجزا فعلى هذا التقدير يكون الفعل مستحيل الوجود من القادر واجب
الوجود من العاجز ومن هذا قوله فهو قد اصيب بعقله ولم يشعر بحقيقة
ان الفعل لو جاز وجوده مع انعدام القدرة بل وجب وهي لا تنعدم الا الى
عجز واستحال وجوده مع وجودها فكانت القدرة هي العجز والعجز
هو القدرة فانا لا نعرف العجز الا بانه يستحيل معه الفعل والقدرة الا بانه
يجب بها الفعل ويثبت ثم يقال لهم لما كان الفعل متصورا الوجود
مع انعدام القدرة بل هو واجب الوجود في هذه الحالة فاي فائدة
لوجود القدرة واي حاجة اليها واي اثر لوجودها سابقة على الفعل
ولا تعلق له بها ويجب وجوده مع عدمها فقولوا لا قدرة البتة اذ
لا يقول بوجودها من يقول الا لضرورة حصول الفعل بها فاذا كان

فيستحيل

فيستحيل وجوده بها ويجب وجوده مع عدمها او مع ثبوت ضدها كان القول
بنفيها احق واصوب ثم نقول لما كانت القدرة المحدثة ناقصة ولم يكن بد من
وجود الالات والاسباب لتكملها اذ الالة اعدت لتكميل القدرة الناقصة
ولهذا استحال ان يكون الله تعالى فاعلا بالالة لان قدرته كاملة غير ناقصة
فكانت مستغنية عما يكمل به ثم لو جاز وجود الفعل مع انعدام الرجل وقطع
حقيقة القدرة لجاز ايضا مع انعدام ما اعد تتميما لها فيبطش الانسان
حال عدم اليد ويمشي حال عدم الرجل ويقطع حال عدم السكين وحيث
استحال ذلك وان كانت هذه الالات موجودة قبل ذلك بلا فعل فكذا
في حقيقة القدرة وفساد هذا مما لا يخفى على من رزق ادنى لب فكذا هذا
والله الموفق والذي يقرر ذلك ان القدرة لو لم يكن بها الفعل وهي موجودة
ويكون بها الفعل وهي غير موجودة فيكون سبب وجود الفعل عدم القدرة لا وجودها
فيصير القول به قولا بوجود الفعل بعدم القدرة فيكون الفعل دليلا على
ان ليس الفاعل بقادر لا على انه قادر وبالفعل استدلوا على ان الله تعالى
قادر فبطل موضع الاستدلال بالشاهد ووقع على العكس وكان ينبغي
ان يستدل بوجود الفعل على ان الفاعل ليس بقادر لا على انه قادر وبا
الفعل استدلوا على ان الله تعالى قادر فبطل موضع الاستدلال بالشاهد
ووقع على العكس وكان ينبغي ان يستدل بوجود الفعل على ان الفاعل ليس
بقادر وفيه بطلان القول بالتوحيد ولان القدرة اذا كانت لا تنفع
وهي موجودة فوجودها وقت الوجود وعدمها بمنزلة وكانت اولى ان
لا تنفع وهي معدومة وفي ذلك لزوم القول بالفعل من غير القدرة
واهدارها بحال وتحقيقه انها اذا لم تكن موجودة وقت الفعل فلا فرق
بين قدرة توجد قبل الفعل وبين قدرة توجد بعد الفعل لاستوائهما في
العدم وقت الفعل والقول بكونها بعد الفعل محال فكذا هذا ومما
يبين سفه المعتزلة وجهلهم بالحقائق ان الفعل لو كان يقع ولا قدرة عليه
للفاعل وقت وقوعه لكان وقوعه عن اضطرار الا ترى انه لو وقع بعد

ارتفاع صحة الآلات لكان واقعا عن اضطرار فكذا هذا بل اولى اذ
حصول الفعل بالقدرة دون صحة الاسباب ثم ان المعتزلة صيروا
العبد بهذا الفعل الواقع عن اضطرار وليا لله تعالى وعدوا له وهذا
هو القول بالجبر ثم انهم لم يجعلوه وقت الفعل مأمورا منهيا بهذا الفعل
وقد اخرجوه عن كونه طاعة ومعصية وفاعله عن كونه مطيعا وعاصيا
وفيه ابطال الاوامر والنواهي ودفع الشرايع وازالة الحل والحرمة
وهذا خروج عن الملة ودخول في قول منكري الشرايع وابطال العداوة
والولاية وفيه وصف الله تعالى بكونه ظالما بتعذيبه على فعل من هذه
الافعال وان جعلوه وقت الفعل مأمورا منهيا فقد وصفوا الله تعالى
بالسفه حيث امر بما كان العبد مضطرا اليه عاجزا عنه او نهى عنه
والله الموفق والذي يقرر هذا ان العبد لو كان مأمورا بالفعل
او منهيا عنه وقت وجود القدرة والفعل عنه في تلك الحالة يستحيل
لكان مأمورا بما يستحيل وجوده منهيا عما يمتنع ثبوته وهذا محال
وان كان مأمورا وقت وجود القدرة ليفعل بها في الثاني لان من امر
ان يفعل عند التمكن للحال مأمورا فلم يكن هو مأمورا وقت وجود القدرة
فلا وجه الى ان يكون مأمورا وقت وجود الفعل اذ لا قدرة له في تلك
الحال وتكليف من لا قدرة له محال وكذا النهي على هذا فبطل على اصلهم
الامر والنهي وارتفع الحل والحرمة وذالت الشرايع باسرها واستحال
التكليف وحصل الوعد والوعيد على العبث والثواب والعقاب
على السفه ومن هذا قوله فهو واقع في اقبح كفر واشنع قول وبالله
العصمة عن كل قول هذا عقباه ثم العجب من وقاحة المعتزلة وقلة
حيائهم حيث ينسبون الى الجبر من يقول ان المكلف يفعل عن قدرة
لا عن عجز ويسمون انفسهم القايلين بالاختيار مع زعمهم ان لا قدرة
للفاعل على فعله ويسمون انفسهم اهل العدل مع زعمهم ان تعالى
يعذب العباد على افعال لا قدرة لهم عليها وتكليفهم بافعال لا تعلق

لها باستطاعة المكلف بوجه من الوجوه ويسمون القايلين انه تعالى
لا يعذب احدا على فعل لا قدرة له عليه ولا يأمره بذلك ولا ينهاه عنه
اهل التجويز وهذا الغاية الوقاحة ونهاية كمال الجهل والغباوة ولهذا
الحرف كان بعض المحققين من اهل السنة يسمي المعتزلة مجبرة وكثيرا
ما يقول قالت المعتزلة المجبرة كذا فان قالوا ان هذا كله انما يستقيم ان لو
كانت القدرة وقت الفعل معدومة ونحن لا نقول بذلك بل نقول انها
موجودة وقت الفعل ايضا قيل لهم انها اذا وجدت قبل الفعل ينعدم
في الثاني الذي هو وقت الفعل لضرورة استحالة بقائها فان قالوا
لا نسلم ان بقاءها مستحيل بل هي باقية الى وقت وجود الفعل فيكون
وجود الفعل بقدرة موجودة ويكون التكليف تابعا للفاعل قادرا
قيل لهم قد اقمنا الدلالة على استحالة القول ببقاء الاعراض واذا
استحال بقاؤها ولم تبق كانت معدومة في الثاني من زمان وجودها
وذلك هو زمان وجود الفعل فان قالوا ان انعدمت تلك القدرة
الا ان قدرة اخرى تحدث عقيبها اذ القدرة تحدث تباعا في الصحيح
السليم قيل تلك القدرة توجد الى الثاني اهي عندكم قدرة هذا
الفعل ام قدرة فعل آخر يعقبها وهل يجوز وجود هذا الفعل في الثاني
بهذه القدرة الموجودة في الثاني فان قالوا هي قدرة هذا الفعل ويجوز
وجود الفعل بهذه القدرة المقارنة له في الوجود فقد تركوا مذهبهم حيث
جعلوا الفعل حاصلا بالقدرة المقارنة له بالوجود وبقيت القدرة السابقة
على الفعل فضلا لا فايدة في وجودها ولا تعلق لها بفعل البتة وهذا محال
فساعدوا اهل الحق في الحقيقة واثبتوا زيادة لا فايدة فيها فلم يحصلوا
من المخالفة الا على سفه وان قالوا لا يجوز وجود الفعل في الثاني بهذه
القدرة المقارنة له بل وجوده بالقدرة المتقدمة وتلك القدرة الموجودة
في الثاني لفعل يوجد في الثالث لا لفعل يوجد مقارنا لها قيل اذا كانت
هذه القدرة الثابتة لفعل آخر لا لهذا الفعل ويستحيل تعلق الفعل

بالفعل

المقارن لها بل متعلقه بالقدرة الاولى وحصوله بها لا بهذه وكان وجود
هذه القدرة في حق الفعل وعدمها بمنزلة اذ القدرة على فعل لا توجب
زوال العجز عن فعل آخر ولزمكم جميع ما الزمناكم ولا تخلص لكم عنه بوجه
من الوجوه والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الخصوم ساعدونا
على استحالة وجود الفعل بقدرة متقدمة عليه باوقات كثيرة فكذا
يستحيل وجوده بقدرة متقدمة عليه بوقت واحد لاستوائهما في العدم
وقت الفعل الا ترى ان البطش باليد كانت ثم انعدمت محال وان اتصل
وجود الفعل بزمان وجود اليد اذ كانت منعدمة وقت الفعل كما انه
محال في زمان بعد زمان انعدام اليد بمدة مديدة لاستوائهما في عدم
اليد زمان البطش فكذا هذا او نخرج هذا الكلام على طريق السؤال
من وجهين احدهما من حيث القدرة وهو ان القدرة لما لم تكن الا للفعل
وقد يخلو عنه وقتا لم لا يجوز ان يخلو عنه اوقاتا وهذا السؤال يرد
ايضا على من يقول ببقاء القدرة من البصريين والثاني من حيث الفعل
وهو انه لما جاز الفعل بالقدرة في الوقت الثاني وان كانت القدرة
فيه منعدمة لم لا يجوز الفعل بها في العاشر وان كانت منعدمة ويقرر
السؤال بالآلة كاليد والسكين ونحوهما انه لما استحال حصول
الفعل بهما بعدما انعدم في الوقت العاشر من زمان العدم فكذا استحال
في الثاني منه لاستواء الوقتين في العدم فاعترضوا على هذا الكلام بفصل
في كل واحد منهما التفرقة بين وقت واحد وبين اوقات كثيرة احدهما
ان الجسم يجوز خلوه عن الحركة والسكون بل يجب ذلك في اول احواله
ثم يستحيل ذلك في الوقت الثاني والثالث والاخر فصح التسليم
غير قادر على الفعل اول كونه ثم لم يجز ابدا او الجواب ان السؤال الاول
يتوجه على بعض الخصوم دون البعض ومن توجه عليه من حيث الظاهر
فهو اما مغالطة منهم مع علمهم انه غير لازم واما جهل بالحقائق وبيان هذا
ان من قال ان الحركة اسم لكون واحد وهو الكون الموجود في الزمان

الثاني

الثاني الا ان شرط صحة استحقاقه هذا الاسم عدم كون في مكان آخر
والجسم في اول احوال وجوده لا يخلو عن كون وهو من جنس ما يسمى
حركة الا انه لا يسمى به لفقد شرطه وهو تقدم كون له في مكان آخر
فاذا لم يخل الجسم في اول احوال الوجود عما هو من جنس الحركة فلم يكن
هذا الاعتراض متوجها عليهم وانما يتوجه من حيث الظاهر على من يقول
ان الحركة اسم للكونين في مكانين والسكون اسم للكونين في مكان واحد
وشرط الكونين زمانان لانهما فعلان فلا يوجدان الا في زمانين اذ كل
زمان يوجد فيه فعل واحد والجسم في اول احوال وجوده لا يخلو عن
كون وهو فعل واحد وثم الزموا خلو القدرة عن الفعل اصلا في زمان
واحد فعارضوا بخلو الجسم عن فعلين في زمان واحد وخلو الجسم عن
كونين جائز في كل وقت من اوقات البقاء بل واجب كما هو جائز بل واجب
في اول احوال وجوده فاذا فقط لا يوجد في زمان ما للجسم الا كون واحد
ولا يخلو عنه في زمان ما لا زمان وجوده ولا زمان بقائه فاما القدرة
فانها خالية عن الفعل حال وجودها وان تحقق ذاتها فيستحيل بعد ذلك
خلوها عن الفعل وان لم تتغير ذاتها فالمعترض بفصل خلو الجسم عن الحركة
والسكون ان كان عالما بما بينا من حقيقة الحركة والسكون واستحالة
خلو الجسم في اول اوقاته عن كون واستحالة وجود كونين في حال ما
وان كانت حالة البقاء وثبوت المساواة بين الاحوال اجمع في وجوب
وجود كون فيه واستحالة وجود كونين فيه ومع علمه بذلك اعترض بهذا
الاعتراض فهو مغالط وان لم يكن عالما بذلك كان السؤال صادرا عن
الجهل بالحقائق واجاب الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله وقال
انا لم نجز ان يكون متحركا او ساكنا في اول احوال وجوده لما فيه من الاحالة
فان كل واحد منهما اسم كونين ووجودهما في اول احوال وجوده محال
ولا احالة في حالة البقاء موقع الفرق فاما فيما نحن فيه فلا استحالة وتبا
ما لا استحالة في ثبوته على ما لا ثبوت له استحالة في المنع فتبا من غير علة

جامعة وان قال فيما نحن فيه استحالة فالواجب عليه بيان الاستحالة
دون الاشتغال بايراد النظير وهذا الجواب عن قولهم ان الانسان
متى يكون قادرا على الحركة ايقدر عليها وهو في المكان الاول ام يقدر
وهو في المكان الثاني وان قلتم انه يقدر وهو في المكان الثاني فقد
اثبتم الانتقال من المكان الاول الى الثاني بلا قدرة وهذا محال وان
قلتم انه يقدر وهو في المكان الاول فقد اثبتم الاستطاعة قبل الحركة
فيقال لهم هذا السؤال بناء على ان الحركة في اي مكان يوجد فمن قال
يوجد في المكان الثاني فالقدرة عليها يوجد في المكان الثاني ومن قال
يوجد فيهما فالقدرة توجد فيهما وكشفه ما بينا ان من زعم ان الحركة اسم
للكون في المكان الثاني ويستحق الاسم بشريطة تقدم كون آخر في مكان
آخر قبله نقول توجد قدرة الحركة في المكان الثاني ومن قال ان الحركة
اسم لكونين في مكانين يقول يوجد قدرة الكون الاول في المكان الاول
وقدرة الكون الثاني في المكان الثاني وهما فعلان لابد لكل فعل من
قدرة تقارنه والله الموفق وما زعم ان الصحيح السليم يخلو عن القدرة
على الفعل في اول خلقه ثم لا يجوز بعد ذلك قلنا من زعم من اصحابنا ان
الانسان لا يكون صحيح الجوارح سليما الا اذا كان قادرا كان هذا السؤال
على اصله محالا لانه لما وجدت صحة الجوارح وجدت القدرة ضرورة
في حالة كانت فاندفع هذا السؤال على اصله وعليه اعتمد الاشعري في كتابه

ايته

الذي رد فيه كتاب اوايل الادلة لابي القاسم الكعبي ومن قال
منهم ان الصحة والسلامة غير القدرة فانه يقول انه يخلق في اول احواله
اما صحيحا سليما قادرا على الفعل واما صحيحا سليما عاجزا عن الفعل
ويجوز ان يكون في الحالة الثانية وما بعد هذا هكذي فنسوي بين
الاحوال ولم يفرق بين الحالة الاولى وبين غيرها من الاحوال واليه
ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله في كتاب التوحيد وذكر
في كتابه الذي رد فيه كتاب اوايل الادلة على الكعبي الفرق بين الحالة

الاولى

الاولى وبين غيرها من الاحوال وقال انا لما لم نجوز ان يكون فاقد الالة
القدرة تكون مع الفعل وفعل المحدث هو اما الحركة واما السكون
ووجود كل واحد منهما محال في تلك الحالة فيستحيل ثبوت القدرة
عليهما ولا استحالة في ثبوت الحركة والسكون في غير تلك الحالة فلم
يستحيل ثبوت القدرة عليهما في غير تلك الحالة فقد فارقتهما لقيام
دليل المفارقة وانتم فيما نحن فيه تفرقون عند وجود دليل المساواة
وانعدام دليل التفرقة ثم هذا الجواب من الشيخ على طريق المساهلة
وبنا الامر على ما هو المتعارف من الفعل وهو الحركة والسكون فاما
الكلام على الحقيقة على قول من يجعل الحركة والسكون كل واحد منهما
كونين فهو ان كل حركة فعلان وكذا كل سكون وهو في ابتداء احوال
وجوده يفعل كونا واحدا فيخرج على احد الجوابين المتقدمين وهو التسوية
بين الاحوال كلها اما جوازا او اما منعا والله الموفق على ان هذا
الاعتراض فاسد على طريقة النظر فانا سوينا بين حالة الوجود وبين
غيرها من الاحوال في الجانبين جميعا اعني جانب القدرة وجانب
الفعل فانا قلنا في جانب القدرة انها لما لم تكن الا للفعل وقد تخلو
عنه وقتا مع وجودها فلم لا تخلو عنه اوقاتا اذ خلوها عنه وقتا
دليل ان ثبوت الفعل ليس من مقتضيات ذاتها اذ الذات لا تنفك
عما يقتضيه واذا لم يكن الفعل من مقتضيات ذاتها جاز خلوها عنه
اوقاتا كثيرة واذا لم يجز خلوها عنه اوقاتا كثيرة دل انه من مقتضيات
ذاتها فلا يتصور خلوها عنه وقتا وقلنا في جانب الفعل ان حصوله
لما جاز مع عدم القدرة في الوقت الثاني جاز في الوقت الاول
لاستوائهما في العدم فيكون الاعتراض الصحيح بيان التفرقة وابطال
التسوية بين الحالة الاولى وبين غيرها من الاحوال فيما نحن فيه
لا بيان التفرقة بين الحالة الاولى وبين غيرها من الاحوال في شيء آخر
فانا نقول لما ثبتت التسوية بما بينا فيما نحن فيه تثبت التسوية في الحكم

وفي نحوه من الاشياء لما ظهرت التفرقة في الحكم دل على التفرقة في
المعنى ولا حاجة بنا الى بيان المعنى الموجب للتفرقة وانما يلزمنا ما
اعترفوا به ان لو ادعينا التسوية بين اول الاحوال وبين غيرها من
الاحوال مطلقا في المواضع اجمع فاما اذا ادعينا ذلك في موضع مخصوص
واقمنا دلالة التسوية فالاشتغال باثبات التفرقة في موضع آخر حيد
عن سنن الصواب وعدول عن طريقة النظر وبهذا يتبين جهل المعتزلة
بالحقائق وبناء الامر على ظواهر لا دليل عليها ولا معنى تحتها والله الموفق

ثم ان الكلام في جانب الفعل وهو ان حصوله لما جاز مع عدم القدرة
في الثاني جاز مع عدمها في الحال لاستوائهما في العدم حمل بعض
المعتزلة على ان من زعم ان القدرة وان انعدمت في الثاني فالفاعل لن
يصير في تلك الحال موصوفا بالعجز ولن يبقى موصوفا بالقدرة فالفعل
حصل ممن ليس بقادر ولا عاجز ولن يتصور وجود الفعل الا ممن
هذا وصفه وزعم ان القادر على الفعل قادر على تركه وترك الموجود
مستحيل فلم يكن هو حال وجود الفعل قادرا الا انه ليس بقادر على تركه
لان تركه مستحيل فلا يدخل تحت القدرة وزعم ان العاجز عن موجود منه
ما هو عاجز عنه وهذا اوجد منه الفعل فلم يكن قادرا ولا عاجزا ذكر
هذا البعض من ينتسب الى الفلسفة ويدعي العلم بحقائق الاشياء بعد
الامكان عندهم وعد هذا الكلام من العلم بحقائق الامور والوقوف
على دقائق العلوم ونسب مخالفيه في ذلك الى العدول عن سبيل المعا
وطول فيه وهول نزعم ان الفعل له حالتان حالة عدم وحالة وجود ولا
واسطة بينهما والانسان له احوال ثلاثة وهي حالة وجود الفعل منه
وحالة امكانه وحالة امتناعه واحدى حالتي الفعل يستغرق حالتين من
الاحوال الثلاثة الاخر وهي حالة عدم الفعل فان حالة عدم الفعل تستغرق
حالة عدم امتناع الفعل من الانسان وحالة امكانه منه اذ الفعل ممن
الفعل منه ممتنع معدوم وكذا ممن الفعل منه ممكن لان الممكن ان

يكون

يكون هو الممكن ان لا يكون والفعل الموجود غير ممكن ان لا يكون فالممكن
اذا ما يكون معدوما بعد فاذا كانت احدى حالتي الفعل وهي
حالة العدم تستغرق حالتين من الحالتين اعني امكان الفعل منه وامتناعه
عنه تبين اذن ان الحالة الثالثة من الاحوال مقابلة للحالة الباقية
من الحالتين اعني ان الموجود مقابل للوجود ثم حالة الامتناع حالة
العجز وحالة الامكان حالة القدرة فبقي حالة وجود الفعل لا مقابلة حالة
القدرة لفوت صفة الامكان عن الموجود وحالة القدرة هي حالة
الامكان لا حالة الوجود ولا مقابلة حالة الامتناع التي هي حالة العجز
لان من يمتنع عنه الفعل يستحيل وجوده منه وقد وجد في هذه الحالة
فلم يكن عاجزا وكان من هذا ان بين حالة القدرة وحالة العجز حالة
واسطة وهي حالة وجود الفعل فلم يكن منه من الفعل عاجزا ولا قادرا
هذا هو كلامه حكيت اكثره بلفظه وما غيرت شيئا من معناه ليتأمل ذو
العقل المكرم بصفتي التمييز والانصاف في هذا الكلام فيعرف بذلك
قدر حذاقتهم وتحقيقهم ويظهر به عنده رتبتهم في العلم بحقائق الامور
فاقول في الكشف عن هذا التمويه وبالله المعونة والتوفيق ٥

ان هذا الكلام مع هذا التطويل والتهويل صدر عن الجهل بمذاهب
الخصوم وجعل ما هو عند خصمه اسم لشيئين متغايرين اسما لشيء واحد
وعن الجهل بحقيقة الامكان وذلك لان عند خصومه القدرة اسم لشيئين
احدهما سلامة الاسباب وصحة الالات وهي تتقدم قدرة حدوث
القدرة فيها في المعتاد عند قصد الفعل وامتناع حدوثها عند فواتها
والثاني ان المعنى المجهول للفعل وهو حقيقة القدرة وهو الذي
يتكلم فيه ثم وقبل ذلك للانسان احوال ثلاثة حال عدم الاسباب وفساد
الالات او عدمها وكان الفعل فيها ممتنعا لا لفساد الالات بل لانعدام
القدرة الا ان وجود القدرة مع فسادها ممتنع فامتنع الفعل لامتناع
وجود القدرة وحالة وجود سلامة الاسباب وصحة الالات وعدم

حقيقة القدرة كان الفعل فيها ممكنا اذ لو قصد الفعل لحصلت له حقيقة
القدرة وان لم يقصد لم يحصل وحالة وجود سلامة الاسباب وصحة
الالات ووجود القدرة التي اختلفنا في وجودها وقت الفعل وعدمها
وكان الفعل فيها موجودا امكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين
جميعا وحالة امكانه وجود احدى القدرتين وهي قدرة الاسباب
والالات لا غير وحالة امتناعه حالة فوات القدرتين جميعا ثم العجز
المقابل للقدرة ولن يعرف العقلا بينهما واسطة في حق من يصح اتصافه
بهما كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون في حالة البقاء ثم اذا فاتت
سلامة الاسباب والالات يثبت العجز واذا فاتت حقيقة القدرة
يثبت العجز ايضا على ما بينا ان الانسان بالالة يحمل ماية رطل ثم قد
لا يقدر على حمل خمسين رطلا مع بقا سلامة الاسباب والالات فهو اذن
عاجز وان لم تفت القدرة الاولى والفعل مع العجز غير متحقق وجا من هذا
ان العجز على نوعين عجز لا ينافي ثبوت القدرة عقيب قصد الفعل مقارنا
للفعل في غالب العادة وهو العجز الثابت عند فوات سلامة الاسباب
وصحة الالات وعجز ينافي ثبوت القدرة بل لحصل القدرة عقيب وجود
القصد مقارنا للفعل كالموجود المتحقق لوجوده في غالب العادة
عقيب قصد الفعل مقارنا للفعل بنا على الامر المعتاد فالمعجوز عنه لثبوت
العجز لفوات هذه القدرة يسمى ممكنا والمعجوز عنه لفوات القدرة الاولى
التي لا تنافي ثبوت القدرة الحقيقية مع فوتها يسمى ممتنعا والعجز في
الحالين ثابت والفعل معه ممتنع اعني بالامتناع ما لا يتاتى حصوله
منه لفقد قدرته لا الممتنع بذاته هذا هو حقيقة المذهب عند
اكثر خصومه على ما بين عند بيان تكليف ما لا يطاق واذا كان الامر
كذلك عرف جهله بمذاهب الخصوم ثم انه اثبت الواسطة بين امرين
لا يعقل بينهما واسطة بنا على ما انتحله من المذهب من استحالة الفعل
عند وجود القدرة او العجز فكان وجوده دليلا على انتفا ما يستحيل ثبوته

عنده

عنده وهو القدرة والعجز جميعا والنزاع في هذا ان ثبوت الفعل مع القدرة
هل هو محال ام لا وان وجود القدرة حال وجود الفعل هل هو واجب
ام لا وان القدرة والعجز هل بينهما واسطة ام هما ضدان فجعل الفعل
الذي هو دليل على مقارنة القدرة عليه اياه عند خصومه دليلا على
انتفا القدرة فقد قلب الدليل وجعل دليل الثبوت دليل العدم من غير
دليل سوى ان ادعيه تصحيح مقالته وكذا اذا جعل ذلك دليل ثبوت
الواسطة فقد قلب الدليل اذ هو دليل ثبوت القدرة لا دليل الواسطة
ولهذا كان الفعل دليل قدرة الفاعل لا دليل الواسطة ثم نقول لهم
ايستحيل ثبوت الفعل من العاجز لوجود العجز ام لانعدام القدرة فان
قالوا لوجود العجز قيل لهم ينبغي ان لا يكون الفعل من الجمادات والموات
مستحيلا لانعدام العجز لها وينبغي ان لا يكون الفعل دليل كون الفاعل
قادرا بل يكون دليلا انه ليس بعاجز خصوصا على قولكم اذا كانت بينهما
عندكم واسطة وذلك كله فاسد وان قالوا انما يستحيل ثبوت الفعل من
العاجز لانعدام القدرة اذ هو ايضا ضدها ينعدم عند ثبوت ضدها قلنا
والقدرة عندكم عند الفعل منعدمة فيجب اذا انا ساعدكم على
قولكم الفاسد ان الفاعل في حال انعدام القدرة عنه ليس بعاجز لثبوت
الواسطة الا ان القدرة منعدمة واستحالة ثبوت الفعل من العاجز
لعدم القدرة لا لثبوت العجز فينبغي ان لا يتصور منه الفعل حالة
عدمها واذا ثبت الفعل دل انه ثبت لثبوت القدرة وهي لا تبقى
فكانت موجودة وقت وجود الفعل لا سابقا عليه واذا كان الامر
على ما بينا لم يكن في نفي العجز عنه وقت وجود الفعل منفعة لما ان
استحالة ثبوته من العاجز ليس لثبوت العجز بل لفقد القدرة وقد تحقق
الفقد والله الموفق ثم ان الامر لو كان على ما زعمتم لكان ينبغي ان يجوز
ثبوت الفعل في العاشر من وقت عدم القدرة ويكون في تلك الحال
غير عاجز وانما كان عدم القدرة واستحالة ذلك يقرر ما قلنا والله

الموفق ون وحمل هذا الكلام بعض المعتزلة على ان ركبوا المحال
وجوزوا بقاء القدرة وقالوا القدرة توجد قبل الفعل ثم تبقى الى وقت
وجود الفعل فلا يكون الفعل ثابتا ممن ليس بقادر وقد قدمنا الدلالة
على بطلان القول ببقاء الاعراض فلم يمكنهم التعلق بهذا المحال ثم نقول
هب ان القدرة تبقى الى وقت وجود الفعل ولكن مع هذا لا ينفعكم ذلك
فانا نقول لكم ذلك بقيت الى وقت وجود الفعل الا كانت حالة البقاء قدرة
على هذا الفعل الذي اقترن بها وقت البقاء ام كانت قدرة لا على هذا
الفعل بل لفعل غيره يفعل بها في الثاني من وقت وجود هذا الفعل فان
قالوا هي في حالة البقاء قدرة على فعل آخر غير هذا الذي وجد في حالة
بقائها وقدرة هذا الفعل هي في اول احوال وجودها ويعقبها الفعل
ثم هي في الثاني من حال وجودها قدرة فعل آخر يوجد في الثالث من حال
وجودها وهو قول بعضهم قلنا هذا مثل الاول فانها لما لم يكن في كل حال
قدرة لما يقارنها من الفعل بل هي قدرة على ما يعقبه من الفعل كان كل
فعل ثابتا لا بالقدرة ووجود ما هو قدرة على غيره لا يجدي نفعا
ولا يدفع ما الزمنا وان قالوا هي في الثاني قدرة على ما يثبت فيه من الفعل
المقارن لها قلنا اذا كانت هي في الثاني قدرة على ما يثبت فيه من الفعل
فكانت هي قدرة الفعل الذي اقترن بها وبطل جميع شغبهم واضمحل
اكثر شبهاتهم ولم يحصل لهم من القول بتقدمها على زمان وجود الفعل
مع انها في الحالة المتقدمة على وجود الفعل ليست بقدرة لهذا الفعل
الا التقول ببقاء الاعراض وسوء باطل والقول بوجود قدرة لا مقدور
لها لا مقارنا لها ولا متاخرا عنها وهو محال ثم يقال لهم اذا كانت
القدرة في زمان وجودها موجودة ايستحيل وجود الفعل معها ام لا فان
قالوا لا فقد اقروا بما ذهب اليه خصومهم وبطل جميع ما يتعلقون به
من الشبه وان قالوا نعم قيل لهم اليس انها في الثاني من زمان وجودها
عين ما كان في زمان وجودها فلا بد من بلى قيل لهم وهل حدث فيها في الثاني

معنى

معنى اوجب تغيرها عما كانت هي عليه في الاول ام لا فان قالوا نعم فقد ارتكبوا
محالا لما ان العرض لا يقبل معنى يتغير به وقيل لهم وهل كانت موجبة ثبوت
الفعل بدون ذلك المعنى اوجب تغيرها فان قالوا نعم فلم يكن لوجود معنى
المغير اثر وكان وجوده كعدمه وان قالوا لا قيل لهم فاذا كانت قبل ثبوت
التغير لم يكن قدرة بل كانت عجزا اذ ما يستحيل ثبوت الفعل به عجز لا قدرة
وانما صار قدرة عند حدوث التغير في الثاني وقارنها الفعل فيصح قلنا
وبطل سعيكم مع ما فيه من استحالة انقلاب ما هو في حكم العجز قدرة وان قالوا
لم يحدث فيها في الثاني معنى اوجب تغيرها عما كانت هي في الاول قلنا اذا
كانت هي في الاول موجودة ويستحيل ثبوته به والقول بوجوب تعلق شيء
ووجوب ثبوت الثاني بالاول مع ان ذلك كان لذاته مما يستحيل تعلقه
بالثاني وثبوت الثاني بالاول قول محال ولو جاز ذلك لجاز القول بوجوب
تعلق العجز بالفعل ووجوب ثبوت الفعل به في حال وانه استحال ذلك
في حال من غير حدوث معنى مغير وهذا عين المحال وقد اورد هذا الفصل
على الشيرازي بشيراز فانقطع انقطاع الخصم وافحمه وهو بحمد الله ظاهر
ثم نقول من مذهبكم ان الفعل لا يصح من القادر في الاول وفي الثاني
لا يوصف هو بالقدرة على الفعل فكان مجموع الحالين انه لا يصح منه
الفعل ولا يقدر عليه فكيف تجعلونه فاعلا بل خالقا لفعله وما لا يصح
وجوده ولا قدرة عليه لا يتصور وجوده والله الموفق على انا ما بينا من
الكلام في جانب القدرة ان خلوها عن الفعل لو جاز وقتا مع وجودها
لجاز اوقاتا اذ عرف بذلك ان ثبوت الفعل ليس من مقتضيات ذاتها
لازم على هذا ومبطله ولا اعتراض لهم عليه فلما راى اخوانهم توجه
هذا الالزام عليهم سوى بين الامرين واجاز خلو القادر مع توحد
الالة وانعدام الموانع ابدا الدهر عن الفعل والترك لا يفعل فعلا
ولا يباشر مامورا ولا ضده الذي يتركه ولا يركب منهيا ولا ضده الذي
هو تركه وهذا امر ما يوجد كل عاقل بديهة عقله ان خلو القادر عن

تعلقها بالفعل وثبوته بها يستحيل
ايضا في الثاني لانها كان يستحيل
تعلقه بالفعل ويستحيل مم

السكون والحركة الاختيارية من محال ممتنع مع هذا القول باطل هادم
لقواعد مذهبه وذلك لان الاستطاعة تجري مع الفعل مجرى العلة
من المعلول وهو ابتداء دليل ثاني في المسيلة وخلو العلة عن المعلول
ممتنع وفيما قال ابو هاشم خلوها عنه ابدا الدهر وفيما قاله غيره من اهل
نحلته خلوها عنه زمانا واحدا فكل ذلك باطل ولهذا انتهى المحققون من
ايمتنا في الفقه المتمسكين بمذهب السنة والجماعة القول بتخصيص
العلل الشرعية ونسبوه الى المعتزلة لما فيه من القول بخلو العلة عن
المعلول وكذا قالوا باقتران المعلولات بعللها ولم يجوزوا تقدم العلل
عليها ثم ما يحقق استحالة القول بجواز خلو العلة عن المعلول ازمنة كثيرة
او زمانا واحدا ان قيام الحركة بالجسم علة لصيرورته متحركا وكذا
السواد مع الاسود وكذا كل صفة مع ما قامت به وكان في القول بما
يقوله المعتزلة جواز خلو قيام الحركة بالجسم عن صيرورته متحركا فيكون
الحركة قايمة بما ليس بمتحرك والسواد قايما بما ليس باسود وهذا باجماع
العقلا باطل خارج عن المعقول فكذا هذا ودليل ما ادعينا من جريان
القدرة مع الفعل مجرى العلل من المعلولات ان لا فعل لمن لا قدرة له
ولا ثبوت له الا بها انما وما افترقت حركة المرتعش وحركة المختار في كون
الثانية فعلا لما قام به دون الاولى الا لثبوت الثانية بقدرته وخروج
الاولى عن قدرة من قامت هي به اذ فيما تعلق وراء القدرة بواحد منهما
دون الاخر فهما متساويان من جميع الوجوه والبهشمية يابون القول
بان القدرة تجري مجرى العلل للافعال ويزعمون انها تجري مجرى الاسباب
مع المسببات ويقولون في الفرق بين السبب والعلة العلة ما يوجب
حالا والسبب ما يوجب ذاتا كذا سمعت بعضهم ويعنون به لكن ان
الحركة علة لثبوت حال للجسم يفارق بها ذاتا ليست بمتحركة فكانت
الحال مقتضاة بالحركة ومقتضية لكون الجسم متحركا على ما بينا هذا
الهذيان في مسيلة الصفات وكشفنا عن وجوه بطلانه والقدرة

يوجب

يوجب وانا ان من الفعل والفعل في نفسه ليس بحال بل الحال من مقتضيات
الفعل وهذا كله مع بطلانه لا ينفعهم لانهم اقروا ان السبب يوجب
المسبب وايجابه اياه باعتبار ذاته فلا يجوز خلو ذاته عن ذلك
الايجاب وفيه ما اوردناه على سلفه ثم ان ابا هاشم لما احدث هذا المذهب
الفاسد قيل له ارايت لو كان هذا القادر التالي عن الفعل بجانبا وتركا
مدة عمره لو كان مامورا بفعل منهيا عن فعل اخر ماذا يكون حاله فقال
يكون عاصيا مستحقا للذم والعقاب لا على فعل لانه لم يفعل ما امر به
مع قدرته عليه وتوفر الالة وارتفاع الموانع عنه فقيل له كيف صار
مستحقا للعقاب بان لم يفعل ما امر به والمامور بفعل اذا لم يفعله فقد
تركه وترك المامور به حرام فاستحق العقاب على الفعل وهو ترك المامور
به اذ تركه فعل منهي قبيح فقد ارتكبه التارك منه اذ لا خلو عن الفعل
المامور به وعن تركه لم يكن مطيعا بفعله ولا عاصيا بارتكاب تركه
المنهي عنه فكيف صار مستحقا للعقاب بل بالخلو ولا على فعل وهلا
صار مطيعا مستحقا للمدح والثواب بان لم يفعل ما نهي عنه وهو الترك
وهل هذا منك الا القول بان الله تعالى يخلد احدا في النار لا على فعل
حصل منه والامة اجمعت على خلاف هذا وسلفك يكفرون اهل السنة
بقولهم باستحقاق العقاب على فعل خلقه الله سبحانه وتعالى وان كانوا
يقولون ذلك فعل العبد وكسبه وهو به عاص فكان اكفارهم لك اولى
اذ زعمت ان الله تعالى يعذب العبد لا على فعل محدث او مكتسب ثم قيل
له ان هذا المامور لو لم يفعل المامور به وتغير تغيرا قبيحا فالـ
استحق قسطين من العذاب احدهما للقبيح الذي فعله والاخر للحسن الذي
لم يفعله وهذا كله خروج عن اقاويل اهل الاسلام ثم قيل له ان المكلف
لما نهي عن الزنا فقد امر بتركه لا محالة فينبغي ان يقال انه لما زنا يجب
عليه حدان احدهما للزنا الذي فعله والاخر للحسن الذي لم يفعله وهو
ترك الزنا وكذا في جميع اسباب الحدود وزعم عند توجه هذا الالزام

بملية امته نهي عن هذه الافعال فاما ترك هذه الافعال فغير واجب
عليه ويلزمه ان لا يكون ترك الزنا وشرب الخمر واللواطة طاعة ويترك
ذلك وكذا ابو عمران ترك الصلاة اذا لم يكن منهيا عنه ليس بقبيح ثم عنده
ما ليس بقبيح بل هو مباح يكون حسنا لان من مذهبه ان كل مباح حسن
وانما تجب تحسن دايه فيكون على هذا ترك الصلاة حسنا وهذا خروج
عن الدين والانسلاخ عنه بمرة نعوذ بالله من قول هذا اعقباه ولا شك
ان الرجوع الى الحق وجعل القدرة مقارنة للفعل اولى من ارتكاب
هذه المناكر التي تصير قايلها عبرة للغافلين في الحماقة والسخافة
ومستحقا للخلود في النيران ثم انه لاجل هذه البدعة زعم ان في الجنة
ثوابا كثيرا ليس بجزاء وان في النار عقابا كثيرا ليس بجزاء لانه ينال الثواب
لا على فعل بل لانه لم يفعل المنهي ويستحق العقاب لا على فعل بل لانه لم يفعل
المامور به والجزاء انما يكون بمقابلة العمل على ما قال الله تعالى جزاء بما
كانوا يعملون وفي غيرها من الايات ثم ان هذا الرجل يكفر اهل السنة
والجماعة وينسبهم الى الضلال والبدعة بقولهم ان الله تعالى ليس بمجود
عن الافضال الى عباده وهو اعطاء ما لم يستحقوا عليه باعمالهم وبقولهم
ان الله تعالى انه لم يولم الاطفال من غير استحقاق بفعل قبيح واشتراط
عوض وان كان ذلك الافضال بشيء قليل لا دوام له ولا ثبات والايلام
بالم يستوفي مدة قصيرة ثم ان الله تعالى يخلد الانسان في النار لا على
فعل قبيح ارتكبه ولا جناية سبقت منه ويعطي الجنان لا على فعل الحسنة
ولا طاعة حصلت منه وهذا هو عين ما اباه واكفر به غيره وهو غاية
التناقض واعجب من ذلك ان يسمي ما اعطي لانعدام المعاصي منه ثوابا
وان كان الثواب جزاء ما يستحق منه الفعل الحسن فيسمي به لعود منفعة
عمله اليه ويسمي ما اولم به لانعدام المامور به عقابا وان كان العقاب
ما يتعقب الفعل القبيح من الجزاء المولم فيسمي عقابا لتعقبه ذلك الفعل
وهذا منه جهل بحقيقة الثواب والعقاب والله الموفق ثم ان اصحابنا

مع اوايلهم اتفقوا ان كل ما مامور به كان تركه وهو فعل بضاده منهي عنه
وكل منهي عنه تركه وهو فعل بضاده ما مور به اذا كان لكل واحد منهما
ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ما له اضداد من الجانبين
جميعا وعندهم فيما له اضداد تقسيم يطول ذكره يعرف ذلك في اصول
الفقه غير ان عندنا كان الامر بالشيء نهيا عن ضده والنهي عن الشيء
امرا بضده لان كلام الله تعالى عندنا واحد هو بنفسه امر بما امر
نهي عما نهى فكان ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعند المعتزلة كلام
الله تعالى هذه العبارات المتركبة من الحروف على هذه الصيغات
وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي صيغة مخصوصة لا يتصور كون الامر
نهيا ولا كون النهي امرا ولا شك ان ضد المامور منهي وضد المنهي مامور
واختلفت عباراتهم في ذلك فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي
عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتقول له من اللفظ ولا
يفرق بين لفظة الدلالة ولفظة الاقتضاء على طريق التساهل فلما

والنهي عن الشيء يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده صح

تحير هذا الرجل في هذه المسئلة وتجاهل فزعم ان ترك الزنا ليس
بما مور به وترك الصلاة ليس بمنهي عنه وزعم ان الامر بالشيء ليس بنهي
عن ضده ولا يدل عليه ولا يقتضيه ولا حكم له في الضد ويبقى الضد
على ما كان قبل ورود الامر وكذا في جانب النهي فزعم ان ثواب من
انعدم منه الزنا لا بمقابلة فعل ضده وعقاب من انعدم منه الصلاة
لا بمقابلة فعل ضده ثم ان بعض المتاخرين ممن تكلم في اصول الفقه من
اهل ديارنا ذكر اني اقول ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده لا نهيه
ولا اقول انه نهي عن ضده ولا اقول انه يدل على نهيه ولا انه يقتضي
نهيا ولست ادري ما كان درايه في الكلام انه هو المعنى القائم
بالذات المنافي للسكوت والافة وهو بعينه امر بما امر به نهي عما
نهي عنه كما هو مذهب اهل السنة والجماعة او هذه الحروف المنظومة
والاصوات المقطوعة وما كان امرا لا يكون نهيا وما كان نهيا

لا يكون امرًا كما هو مذهب المعتزلة وكذا اما كان ارايه ان توجه الوعيد
على تارك الصلاة لارتكابه ضدها المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل
كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه
كما هو مذهب ابي هاشم فان كان متمسكا بمذاهب اهل السنة فقال
ما قال لرأي شيخ غير معروف في قوانين الاصول ولا مبني على قواعد
المذهب وان كان مايلا الى مذهب القوم في مسئلة الكلام والى مذهب
ابي هاشم في هذه المسئلة فقال ما قال بناء على رايه غير ان مع هذا خالف
ابا هاشم حيث جعل للامر حكما في ضد المامور به وهو الكراهية وابو
هاشم ابا هذا وهذا امر اعجب لراي فانه اذا كان الوعيد متوجها على من
انعدم المامور به من قبله وعوقب لذلك كما هو مذهب ابي هاشم فاي
حاجة له الى اثبات الكراهية في الضد والوعيد بدونه متوجه والعقاب
مستحق وان لم يكن بدء من فعل محظور يرتكبه ووزر عظيم يحتقبه لتوجه
الوعيد وتحقق العقوبة وذلك هو فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل
الوعيد الوارد لتارك الفرايض وثبوت العقاب له لو لم يتغمده الله
تعالى برحمته بمباشرة فعل مكروه وليس بمنهي عنه ولا محظور وهذا مما
يأباه جميع اهل القبلة والله الموفق ومن ما هدا الدليل لنا في المسئلة
ان القول بتقدم القدرة على الفعل يوجب استغنا العبد عن الله تعالى
وقت الفعل والقول بغنية العبد عن الله تعالى في لحظة من عمره
كفر والله الموفق وكذا اجماع اهل القبلة على سؤال المعونة وطلب
التوفيق من الله تعالى في كل وقت ولو كان الانسان اعطي قدرة
الطاعة قبل وجودها لم يكن للطلب معنى وورا ذلك طرق كثيرة اوردها
المشايخ رحمهم الله وبالغ شيخنا الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله
في تقريرها ودفع الاسئلة عنها واعتمد على ان اعطاء القدرة قبل
الفعل خروج عن الحكمة ولا يليق ذلك بحكمة الباري عز وجل وبالغ فيه
مبالغة عظيمة واستقصى في تحقيقها ودفع الاسئلة عنها اعرضنا عن

ذلك

ذلك كله مخافة التطويل وبالله التوفيق ونصرف العناية بعد هذا
الى دفع شبهات الخصوم وحل اشكالاتهم فنقول وبالله المعونة ما يتعلق
به المعتزلة من الايات التي فيها اشارة الى تقدم الاستطاعة محمول
على الاستطاعة الاولى التي هي سلامة الاسباب وصحة الالات
وقوله تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة دليلنا لانه انما يصير اخذا بقوة
كالاخذ باليد فليس من ضرورة الاخذ بالقوة تقدمها على الاخذ بل وجودها
عند الاخذ من ضرورة وجودها عند الاخذ ان لا تكون موجودة قبله
لاستحالة بقائها على ان اهل التاويل قالوا خذوا ما اتيناكم بقوة اي
بجد ومواظبة وبالله التوفيق فاما قولهم ان الاستطاعة لو لم تكن
سابقة على الفعل لكان فيه تكليف ما لا يطاق وهو قبيح وهذا لان
قدرة الايمان لو كانت مع الايمان ولا ايمان مع الكافر فلا يكون له قدرة
الايمان فكان تكليفه الايمان تكليف ما لا يطاق فنقول لهم ان من قال
من اصحابنا ان القدرة تصلح للضدين فهو يقول ان قدرة الكفر صالحة
للايمان بعينها القدرة الصالحة للايمان فكان يجب عليه ان يكتسب
الايمان بدل الكفر والمعتزلة لا يمكنهم الا هذا ان الواجب عليهم
ايجاد الايمان بدلا عن ايجاد الكفر فاما ايجاده مع قيام الكفر فمحال
فكان هو مكلفا بان يفعل بالقدرة الصالحة للضدين الايمان لا الكفر
فكذي هوه لا فكان الالزام على هذا ابدا والله الموفق **فصل**
ثم انما لما سبق منا القول في كيفية الخلاف بين القائلين ان الاستطاعة
مع الفعل في كون القدرة صالحة للضدين فلا بد من ان يبين ها هنا
بعض ما يتعلق به كل فريق على طريقة الاختصار ليقف عليه قارئ
كتابنا هذا فنقول ان القائلين بانها تصلح للضدين يتعلقون باشيا
منها ان كل سبب من اسباب الفعل يصلح للضدين فان الالات
والادوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كما
اللسان يصلح للصدق والكذب والاقرار والتكذيب وغير ذلك

وكذا اليد تصلح لقتال الكفار والجهاد معهم ولسفك دماء المسلمين
وللسعي في الارض بالفساد واثارة العبث والغيبة في العباد وكذا
كل شيء ومنها ان القدرة لو كانت لا تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا
يطاق على ما بينا ان الكافر مامور بالايمان ولو لم تكن معه القدرة
الصالحة للايمان لكان فيه تكليف ما لا يطاق ومنها ان كل ما يحصل
به شيء ولا يصلح لضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج
الذي يحصل به التبريد دون التسخين والنار الذي يحصل بها التسخين
دون التبريد فيكون القول بانها لا تصلح للضدين قولا بالاضطرار
وتقرير هذا ان قدرة الكفر التي وجدت في الكافر لو كانت غير صالحة
للايمان ولا تصلح الا للكفر لا يتمكن الكافر المختص بقدرة الكفر ان
يمسك عن الكفر وان يعدل عنه وان ياتي بالايمان وكان في الحالين
مع القيام والمتحرك مع السكون وكل متضادين وفيه امران احدهما
تكليف ما ليس في الوسع والاخر ارتفاع الفرق بين المضطر والقادر
والتمييز بين الافعال الاختيارية والافعال الاضطرارية والفرق
بينها معلوم بطريق الاضطرار فما ادى الى خلافه كان بطلانه معلوما
بطريق الاضطرار ثم تخبطت القدرية في كيفية وجوب كون القدرة
صالحة للضدين فزعم ابو يعقوب الشحام ان القدرة على الشيء قدرة
على جميع جنسه وضده وان القديم جل وعلا قادر على افعال عبيده
وان العبد اذا قدر على جنس من الفعل قدر ما يقدر عليه ربه من
اضداده وزعم جمهورهم ان قدرة الانسان على شيء قدرة على اضداده
لا بعموم جنس الاضداد وان الباري جل وعلا يقدر على ما يقدر عليه
عبده ولا العبد يقدر على ما يقدر عليه ربه وان كان مقدور كل
واحد منهما ضد مقدور الاخر او جنسه وزعم بعض متاخريهم ان القدرة
الواحدة قدرة على جميع ما يصلح ان يكون مقدورا له بمعنى انه لا يمتنع
ان يفعل بها لا واحدا من الجنس فاذا وجدت له قدرة قدر بها على

الحركة

الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والعلم والجهل والارادة
ثم يقول انها قدرة على ان يفعل بها من كل جنس ما لا يتناهى على التوالي
وليست هي قدرة على ان يفعل بها في الحال شيئين من جنس واحد في
محل واحد ولهم وراء ذلك اقاويل مستشنعة دفعتهم اليها اصولهم
الفاسدة واما القائلون انها لا تصلح للضدين وقوة الطاعة غير
قوة المعصية يقولون ان قوة الطاعة التوفيق وقوة المعصية الخذلان
والترك على ما كان قالوا ودليل ذلك ان الناس يسالون من الله تعالى
المعونة والعصمة على علم منهم ان ليس معهما ربع ويسالون التوفيق
على الاطاعة ان معه الاصابة ويقولون اللهم وفقني على طاعتك واعني
على اداء ما افترضت علي ويتعوذون بالله تعالى من الخذلان ولو كان
بكل واحد منهما ما يكون بالاخر لم يكن الذي يسال بالسؤال اولى من
الذي يتعوذ منه ولو كان يكون بالعصمة ربع لم يطمئن القلب عند
الوجود فيثبت ان قوة كل نوع غير قوة النوع الاخر ولان احدا
لا يطلق القول بان الكافر معصوم وان المؤمن مخذول ولو كان
مع كل واحد منهما ما يصلح للامرين جميعا لم يكن احدهما بالشهادة
بالخذلان والاخر بالشهادة له بالتوفيق والعصمة اولى من القلب وبوصف
كل واحد منهما بانه موفق مخذول وذلك باطل ولان الجمع بين الضدين
حال وجود القدرة غير ممكن وهي لا تبقى ليجمع بها ضد في وقت والضد
الاخر في وقت اخر فلا يتصور ان يكون قدرة لهما بل كانت قدرة لما وقع
بها وكذا الزمن والعليل والطفل يقدر دون على الزحف من الجبل
مع العجز عن الارتقاء فيه وكذا العليل ينحدر من السلم على جهد
واستمساك ولا يقدر على الارتقاء وكذا الصحيح نزل البئر والجبل
ولا يصح منه الارتقاء عنه وكذا الحي يقدر على تفريق اجزاء نفسه
ولا يقدر على جمعها ويقدر على السبب الذي يحدث عقيبه الانكسار
من الزجاج وغيره من الاجسام ولا يقدر على السبب الذي يحدث

ليفعل به

عقيبه الاجبار وسوى هذا لهم حجج اخر اعرضنا عن ذكرها ثم ان
المذهب الاول يندفع عنه هذا التشنيع الذي يتمسك به المعتزلة
وهو نسبة قولنا ان الاستطاعة مع الفعل الى القول بتكليف ما لا يطاق
والله الموفق واما على المذهب الثاني وهو مذهب من يقول ان القدرة
لا تصلح للضدين فقد اختلف عباراتهم في دفع هذا السؤال فذكر
الاشعري في كتابه المسمى بالنوادر ان تكليف ما لا يطاق جائز وان
الله تعالى لو امر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا وهذا
على اصلهم مستقيم فان من اصله ان الله تعالى لو عذب الخلق في النار
خالدا مخلدا من غير جناية وجدت منهم كان ذلك حكمة وصوابا
ويوصف ذلك بالحسن ولو عفى الكافر وادخلهم الجنة كان ذلك ايضا
حكمة وصوابا لانه يتصرف في ملكه وملكه وكون تكليف ما لا يطاق
في الشاهد انما كان قبيحا لان المكلف لا يتصرف في ملك نفسه ولان
المكلف في الشاهد يأمر لجلب نفع وينهى لدفع ضرر ولا يحصل ذلك
بتكليف ما ليس في الوسع بخلاف الصانع جل وعلا فانه يجل عن جلب
نفع ودفع ضرر ولا استحقاق من العبد لا للجنة ولا للنار بفعله وانما
الطاعة والمعصية امارتان جعلهما ليستدل بهما ان الله تعالى يعذب هذا
في النار ويدخل ذلك الجنة فعلى هذا لو كلف العبد ما لا يطاق
وجعل ذلك امارة انه معاقب كان ذلك جائزا واذا كان كذلك كان
تكليف العبد ما ليس له قدرة عليه لاشتغاله بضده جائزا غير ان
الشرع ورد بتكليف هذا النوع ولم يرد بتكليف ذلك النوع مع
استوائهما في الجواز وقال ابو اسحاق الاسفرايني قال اهل الحق
يستحيل تكليف ما لا يطاق لاستحالة وجود المعنى الذي يقتضيه
التكليف مع العجز لا للقبح والسفه وهذا لان الذي يقتضيه استحقاق
نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة وهذا لان التكليف انما
يتميز عما ليس بتكليف بهذا القدر ولا يتوهم ذلك بغير استحقاق نوع

من

من العقوبة عليه على ضرب من المخالفة فعلى هذا اظهر الفرق
بين تكليف العاجز عنه وتكليف ما ليس بعاجز عنه الا انه عاجز عنه
لاشتغاله بضده فان استحقاق نوع من العقوبة عليه على ضرب
من المخالفة موهوم ويجوز ورود ذلك على التعجيز والاعلام بالعجز
واظهار القدرة فعلى هذا لا يندفع هذا التشنيع عن انفسهم ثم
انا نقول وبالله التوفيق ان المعتزلة لو نظروا عن بصيرة ورفضوا
التعصب جانبا واعرضوا عن تقليد اسلافهم لعرفوا انهم هم القائلون
بتكليف ما ليس في الوسع لا نحن وذلك لما قلنا ان عندنا كان الفاعل
وقت الفعل قادرا اذ كانت القدرة وقتئذ موجودة ومن زعمهم ان
لا قدرة للفاعل على الفعل البتة اذ هي منعدمة وقت الفعل ولا
يتصور وجودها معه اما على قول من يقول باستحالة بقاء الاعراض
فظاهر وكذا على قول من يقول ببقائها لما بينا ان من زعمهم انها وان
كانت موجودة لدى الفعل الا انها قدرة لغيره من الافعال ولا
يوصف هو بتلك القدرة القائمة للحال انه قادر على ذلك الفعل بل
يوصف بانه قادر بها على فعل اخر وانما يوصف بكونه قادرا على هذا
الفعل بهذه القدرة قبل وجود الفعل فاذا لا يتصور على قولهم
حصول فعل من قادر ولا قادر يتصور منه الفعل فكان كل مأمور
بفعل مأمورا بما هو غير قادر عليه وعندنا كل مأمور مأمور بما هو
قادر عليه ومن اعجب الاقاويل قول من ينسب القائل بانه كلف ما له
عليه من القدرة الى القول بتكليف ما لا يطاق ولو لم يكن هذا وقاحة
او حماقة فلا وجود لهما اذ ظهر بهذا انهم هم القائلون بالجبر
المعتقدون تكليف ما لا يطاق فتبرؤهم من ذلك ونسبة خصومهم
الى ذلك جلوس تحت المثل السائر رمتني بدائها وانسلت ثم ان على
قول من يقول ان القدرة لا تصلح للضدين لم يكن مع الكافر في حال كفره
قدرة الايمان فنقول انعدام قدرة الايمان كان بتضييعه القدرة

وينسب القائل بانه كلف ما ليس هو بقادر عليه الى القول بتكليف ما ه بطان صح

لاشتغاله بضده لا يمنع القدرة عنه ومن منع عن القدرة فهو معذور
فاما من منع القدرة فهو غير معذور بل معاتب فان من امر عبده
بنحت خشب ثم غاب عن العبد ثم جاء والخشب غير منحوت فلامه على
تركه النحت فقال العبد ان القدوم كان في هذا البيت وبابه مقفل
فلم امكن من استخراجه والنحت عذر العبد ولو لم يعذره سيده
نسب الى السفه وبمثله لو كان قال له ان القدوم في البيت ومفتاحه
في موضع كذا فاذهب وخذ المفتاح فافتح الباب واخرج القدوم وانحت
به ثم غاب السيد ثم حضر فوجد الخشب غير منحوت فلام العبد فاعتل
بان القدوم في البيت فلم استخرجه ولم امكن من نحته بلا قدوم كان
للمولى ان يعاتبه على ترك النحت فان كان لا قدرة له عليه بدون القدوم
الا انه يمكن من تحصيله وحيث لم يحصله وبقي على العجز كان ذلك بتضييعه
القدرة مع تمكنه من تحصيلها فكذا فيما نحن فيه اجرى الله العادة ان
من كانت له اعضاء صحيحة واسباب سليمة لو قصد فعلا اعطاه قدرة ذلك
الفعل واذا لم يعطه قدرة فعل لاعراضه عنه فكان مضيعا للقدرة وبهذا
يجاب عن تمويه محققيهم ان القدرة لما لم يصلح للضدين وقدرة الكفر
لا يتصور حصول الايمان بها فكان قيام قدرة الكفر وقيام نفس الكفر ووجود
ارادة الكفر من هذا القادر مانعة من وجود قدرة الايمان كوجود
الزمانة والشلل في اليد فيكون مانعا من وجود قدرة البطش
ثم التكليف مع الشلل تكليف ما لا يطاق فكذا هذا بل اولى لان المانع
هناك شيء واحد وهو الشلل وها هنا المانع ثلاثة اشياء وهو قدرة
الكفر وارادته ونفسه فانا نقول بذلك المانع كان ممنوع القدرة
وبهذه المعاني كان مضيعا القدرة فكان ذلك معذورا ولم يكلف وبقي
هذا مكلفا وما يعذر على ما ذكرت من المثال وكما يثبت ان في حالة
وجود الكفر يستحيل وجود الايمان وعندهم يؤاخذ بذلك الكفر لحصوله
باختياره وفوات القدرة بتضييعه وتفويته ثم صار الحاصل ان لاجل

هو

هو صار التكليف عندنا دائرا مع صحة الالات والاسباب دون
حقيقة القدرة والمعتزلون يشترطون لصحة التكليف حقيقة القدرة
ويموهون ان التكليف بدونها تكليف ما ليس في الوسع ثم هم القايلون
به في التحقيق دون خصومهم والاشعرية والجبرية لا يشترطون
لصحة التكليف استطاعة الاسباب والالات ولا حقيقة الاستطاعة
فالحقت المعتزلة حقيقة القدرة بقدرة سلامة الاسباب لاشتراط
التكليف والحقت الجبرية استطاعة سلامة الاسباب بحقيقة الا
ستطاعة في ترك الاشتراط للتكليف واصحابنا رحمهم الله اشترطوا
لذلك سلامة الاسباب والالات ولم يشترطوا حقيقة القدرة ولصحيح
ما ذهبنا اليه لما مر من الدلايل المعقولة وقد ورد كتاب الله تعالى
بتقرير ذلك فانه تعالى خاطب من يجدا عند وجود الزاد والراحلة
وتوفر الاسباب والالات باداء الحج واوجب عليه ذلك وان كانت
قدرة اداء افعال الحج منعدمة بحالها واوجب عند عموم النفير
وحضور من بالثغور من اهل الاسلام عن مقاومة من بازائهم من الكفرة
وعجزهم عن الذب عن البيضة وحماية الحوزة على من باطراف دار الاسلام
من المسلمين الذين لهم غناء وكفاية جهاد اولئك الاعداء وذبهم عن
حريم دار الاسلام وان كانت قدرة مجاهدة العدو باشخاصهم او ر
العين منعدمة ولا شك ان الحج والجهاد يجبان اولا ثم لما لم يمكن من الاداء
الا بقطع المسافة وجب عليه ذلك والخروج على ما هو الاصل ان الامر
بالفعل امر به وبما لا يتوصل الى ادائه الا به ولا وجه الى القول
بانه يجب عليه الخروج وقطع المسافة ليحصل له قدرة الاداء ثم
يجب الاداء حينئذ لان ايجاب تحصيل شرايط الاداء ثابت لما هو
من ضرورة الخروج عن الواجب فاما ايجاب تحصيل اسباب الوجوب
او شرايطه فهو ثابت البتة لما في الاول اتباع التابع المتبوع وفي
الثاني اتباع المتبوع التابع وهو قلب المعقول يدل عليه ان من

وجد الزاد والراحلة ولم يخرج الى الحج حتى مات يأثم اثم ترك الحج باجماع
الامة لا اثم ترك الخروج وصاحب موسى عليه السلام عاتبه عند ترك
الصبر مع قوله انك لن تستطيع معي صبرا لما ان اسباب الصبر والآلة
كانت ثابتة وانما المنعدم حقيقة استطاعة الصبر فعلم ان الخطاب
يعتمد الاستطاعة الاولى لا الثانية وعبر الشيخ ابو منصور رحمه الله
عن هذه المعاني باوجز لفظ واحسن عبارة فحكى الزام الكعبي انه
ما تلتم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح في العقل ثم اجاب فقال انما هو
في العقل الذي لا يعرف الطاقة غير قوة الظاهر وهي الصحة واما غيره
فليس كما تقول بل كلف الله تعالى ثم صاحب موسى بما يعلم انه لا يستطيع ثم
يقال له وكذلك تكليف ما لا يطاق لوقت الفعل قبيح في العقل والذي
ادعيته من القبح انما هو في عقل من يحيل وجود الفعل لا لوقت الفعل
فصار قوله عند التحصيل هو القبيح في العقل ان صدق فيما ادعى والله الموفق
ثم قولهم ان تعلق القدرة بالموجود محال لان القدرة يحتاج اليها ليفعل
بها فاذا وجد الفعل استغني عنها قلنا قد مر ان القدرة تجري مجرى
العلل والعلة مع المعلول يوجدان معا كقيام السواد واتصاف
المحل بانه اسود ولا يقال انه لما صار اسود استغنى عن قيام السواد
به وانما يحتاج الى قيام السواد به ليصير اسود بل هما يحصلان جميعا
معا لاستحالة حصول المعلول بعلة معدومة وكذا العلم بالشيء مع
صيرورته معلوما وكذا الحركة والموت والحياة وكثير من اصحابنا
رحمهم الله يقولون ان قدرة الباري جل وعلا متعلقة بالاختراع ومن
شرط الاختراع ان يؤثر قدرة المخترع في العدم والوجود والمحدثة غير
صالحة للاختراع بل هي صالحة لكون المخترع كسبا للعاقد فلم يكن
من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها
فيكون كسبا له وعن هذا المعنى قيل ان مسئلة الاستطاعة فرعية
لمسئلة خلق الافعال فان عندهم لما كانت قدرة العبد للاختراع لا بد من

جميعا حال حدوث المقدور
وذلك يوجب سبق القدرة
المقدور لتبعض تاثيرها في
العدم والقدرة مع صح

ان

ان تكون سابقة وعندنا لما لم يكن الاختراع لم تكن سابقة بل كانت
مقارنة لما يوجد بالاختراع ولهذا اجرى العرف من المتكلمين بايراد
هذه المسئلة عقيب مسئلة خلق الافعال ثم نقول لهم ان تعلق
القدرة يستحيل باي موجود بموجود وقع عنه القواع ام بموجود لم يقع
عنه القواع بعد فان قال بالاول فهو مسلم غير ان الاعراض ليست
لها حالة القواع اذ هي الحالة الثانية من حالة الوجود وهي لا تبقى
فتنعدم في تلك الحالة وان قال بالثاني فهو غير مسلم ان القدرة لا تتعلق
به بل تتعلق به ويوجدان معا على ما مر وهذا هو الجواب عن قولهم
ان القدرة لو كانت توجد مع الفعل لم تكن اضافة الفعل الى القدرة
اولى من اضافة القدرة الى الفعل فان السواد مع اتصاف المحل
بكونه اسود وكذا الحركة مع المتحرك والموت مع الميت والحياة مع
الحي وجميع الصفات مع اتصافها وخروج العصا من اليد مع الالقاء
وطلوع الشمس مع وجود النهار كل ذلك يوجد ان معا ولا يخرج العلة
والمعلول ويعرف ببديهة العقل حصول احدهما بالاخر واستحالة
اضافة العلة الى الحكم ولهذا قالت الفلاسفة العلة متقدمة على
المعلول لا تقدما زمانيا بل تقدما من حيث الرتبة وحقيقة الكلام فيه
ان العلة في هذه الفصول لو تقدمت لانعدمت وقت حصول المعلول
وحصوله بعلة معدومة غير متصور فلا بد من حصولهما معا فكذا فيما نحن
فيه وبهذا ابطل ما يزعموا ان الفعل لو لم يوجد حتى تحصل القدرة ولئن
تحصل هي حتى يوجد كلا الفعل لا يتصور وجودهما كما ضرب من المثال
فان الاتصاف بالسواد مع وجود السواد يوجدان معا ولا يتصور
وجود احدهما بدون الاخر ومع ذلك يوجدان وان ذلك فيما يتعلق كل
واحد منهما بصاحبه تعلق المشروط بالشرط فيكون وجود هذا شرطا
لوجود ذلك ووجود ذلك شرطا لوجود هذا او وجود المشروط يكون
بعد وجود الشرط فيصير شرط وجود كل واحد منهما تقدم صاحبه عليه

وهذا محال فاما فيما يوجدان معًا فعليه اكثر الامور والله الموفق واما قولهم هل اتى احد معصية الله تعالى وهو قادر عليها فنقول ان عنيت بالقدرة قدرة الاسباب والالات فنعم وان عنيت قدرة حقيقة الفعل كان السؤال محالا لان تلك القدرة توجد مع الفعل فكانك قلت هل اتى احد معصية الله تعالى وهو فاعل لها وهذا محال ثم يقابل بمثل هذا التشنيع فيقال هل اعطى الله ابليس قوة الطاعة حين الطاعة فان قال لا تمكنت وحشة عظيمة وان قال نعم اقر بقولنا فان قالوا الاعذار للعبد في الشاهد اعظم من ان يقول لو قيل له لم لا تفعل كذا فيقول لاني لم اقدر عليه فلم في الغايب قلنا هذا يكون عذرا فيما منع عنه القدرة لا فيما ضيعها باختياره بدله وبالله التوفيق على انه لا يعاتب على انعدام المامور به من قبله بل لفعله ضد المامور به وتحصيل ذلك عن قدرة وفي المسئلة شبهات للخصوم كثيرة ومن احكم ما اوردناه لا يتعذر عليه الانفصال عما يورد عليه من تلك الشبهات

الكلام في خلق الافعال

واذا انتهى الكلام في بيان الاستطاعة واثباتها واقسامها ووقت ثبوت كل منها فلنتكلم في الكلام في افعال العباد انها مخلوقة لهم ام لله تعالى فنقول وبالله التوفيق اختلف الناس في افعال العباد فجعلها بعضهم لله تعالى ونفوا عنها تدبيرا للخلق وازالوا عنها قدرتهم بل لم يثبتوا لهم قدرة وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة واحالوا اتصاف العباد بالقدرة وهو قول جهم بن صفوان الترمذي واضافوها الى العباد عندهم على المجاز فيكون قول القائل ذهب زيد ومشى عمرو بمنزلة قولك انا بن طال الغلام ومات زيد وابيض شعر عمرو وشاخ عبد الله وبعضهم جعلوها للعباد وقطعوا تدبير الله تعالى عنها بالكلية وقالوا ان المخترع لها العباد فيخرجونها من العدم الى الوجود ويحدثونها ويقولون احدثناها واوجدناها شاء الله ام لم يشاء واليه ذهبت المعتزلة القدرية باجمعهم الا انهم اوايلهم كانوا يتحرزون عن

اطلاق

الاطلاق لفظة التخليق وتسمية العبد خالقا وكانوا يطابقون جميع المسلمين في قولهم لا خالق الا الله وان كانوا يثبتون معنى الخلق وكانوا يطلقون لفظة الايجاد والاحداث ويسمون العبد موجدا ومحدثا الى زمن ابي علي الجبائي فلما رأى معنى الخلق ثابتا اطلق لفظة الخالق وسمى العبد خالقا ولم يبال من مخالفة اجماع الامة مع اقراره بكونه حجة موجبة للعلم قطعا كالنص لما رأى من تجري سلفه وتجوزهم عن التفرقة بين الايجاد والتخليق وكان الناس يتعجبون من جرأته على الله تعالى ورد كونه خطة مخالفة اجماع المسلمين ليتمكن من تحقيق ضلاله الى ان نشأ ابو عبد الله البصري المعروف بالجعل منهم واتى بما لم يتجاسر عليه مشرك قط زعم ان الله تعالى ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازا وانما الخالق على الحقيقة هو العبد تعالى الله عما يقول هذا الظالم علوا كبيرا وانما تفرع هذان المذهبان المتناقضان اعني مذهب الجبرية ومذهب القدرية الحاصلين على طرفي الغلو والتقصير من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهي ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال ثم جدوا ذلك في انه هو محال لا ان الشاهد اصل الغايب فبعد ذلك نظرت المعتزلة الى الدلايل الموجبة كون العباد فاعلين قادرين فتمسكوا بها وجعلوا افعال العباد الداخلة تحت قدرهم مخلوقة لهم خارجة عن قدرة الله تعالى وعموا عن الدلايل التي توجب احالة خروج مقدور من قدرة الله تعالى ونظرت الجبرية الى الدلايل الموجبة دخول هذه الافعال تحت قدرة الله تعالى المثبتة احالة ثبوت قدرة التخليق لغير الباري جل وعلا فتمسكوا بتلك الدلايل وجعلوا الافعال مخلوقة لله تعالى خارجة عن ان تكون مقدورة للعبد لاستحالة تعلق قدرة غير الله تعالى بما تعلقت به قدرة الله ثم لما لم يتصور عندهم مقدور لا تتعلق به قدرة الله تعالى لا يتصور ان يتعلق مقدور ما بقدرة غير الله تعالى ولو كانت لغير الله قدرة لكانت قدرة لا يتصور تعلقها

كون المقدمة كاذبة بوجوه كونها محالا واما المقدمة وهي دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين فصادقة لتقرر
[illegible]
اذ المقدور الواحد تحت قدرة الله تعالى خلقه وتحت قدرة العبد كسبا وفعلا باختياره ومن ذلك يثاب العبد به ويعاقب

بمقدور ومنّا البتة ومن المحال وجود قدرة لا يتصور تعلقها بمقدور اذ
لم يكن حينئذ فيها فرق بين العجز وفرق انهوا على هذه القضية ان تكون لغير
الله تعالى قدرة وجعلوا افعال الحيوانات كلها اضطرارية وعموا
عن الدلائل الموجبة ان يكون للعباد فعل وان لهم القدرة على افعالهم
ومنهم من حق الافعال للخلق وقال انهم بها صاروا عصاة مطيعين
وجعلوها مخلوقة لله تعالى وتنوا اطا له تعلق قدرتين بمقدور واحد
ونفوا الضرورة عن افعالهم بدخولها تحت قدرة البارى جل وعلا فيستقيما
بالاول ثبوت العدل ونفى الظلم تحقيقا لقوله تعالى وما ربك بظلام
للعبيد واثبات الفضل تحقيقا لقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته
ويستفاد بالثاني معرفة بان الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه محمود
به كما قال خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير وهذا هو مذهب اهل السنة
والجماعة ثم ان الاشعرية وان وافقتنا في حقيقة المذهب فقد عممت
ان ما هو مقدور العبد يسمى كسبا ولا يسمى فعلا له كما لا يسمى خلقا
وهذا امتناع عن اطلاق ما اطلقه الله تعالى بقوله وافعلوا
الخير وغير ذلك من الايات واطلق جميع اهل اللسان بقولهم فعل فلان
كذا وفلان كريم الفعال واطلق هو وجميع المتكلمين فان الناس باجمعهم
يسمون هذا الباب باب خلق افعال العباد كذا ذكر الاشعري في
كتبه وكذا جميع اصحابه والامتناع عن اطلاق ما اطلق هو بنفسه
تناقض وقد تبع الاشعري في هذا الراي ابا عيسى محمد بن عيسى الملقب
ببرغوث وهو في الحقيقة اختلاف في العبارة دون حقيقة المذهب
ومذهب الجبرية باطل بدلالة السمع والعقل والضرورة التي تصير
دافع ذلك مكابرا فاما السمع فمن نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم وافعلوا
الخير وفي الجزاء اعمالهم حسرات وقوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
الاية وقوله جزاء بما كانوا يعملون وغير ذلك مما اثبت لهم اسم العمال
والفعل لهم اسم الفعل بالامر والنهي والوعد والوعيد والنص في الاضافة

الى

الى الله تعالى نحو ذلك بل هي لله تعالى بان خلقها على ما هي عليه
واوجدها بعد ان لم تكن وللخلق على ما كسبوها وفعلوها على ان الله
تعالى امر ونهى ومحال الامر بالافعل للمامور او المنهى وقال
الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الاية ولو كان الامر بذلك
بلا معنى الفعل في الحقيقة لجاز الامر اليوم بما يكون لامس او للعام
الاول او بانشاء الخلائق وان كان لا معنى لذلك في امر الخلق ثم يجب
الفعل قبيح ان يضاف الى الله تعالى الطاعة والمعصية وارتكاب
الفواحش والمناكير وانه المنهى المامور المثاب المعاقب فبطل
ان يكون الفعل من هذه الوجوه له ولا قوة الا بالله وايضا ان الله تعالى
انما وعد الثواب لمن اطاعه في الدنيا والعقاب لمن عصاه فاذا كانت
الامور فعله فاذا هو المجزي بما ذكر واذا كان الثواب والعقاب
حقيقة فالائتمار والانتهاء كذلك ولا قوة الا بالله وكذلك في العقل
محال ان يامر احد نفسه او يطيعه او يعصيه ومحال تسمية الله تعالى
عبدا او بلا مطيعا عاصيا سفيها جائرا وقد سمى الله تعالى بهذه الكلمة اولئك
الذين امرهم ونهاهم فاذا صادت هذه الاسامي التحقيق له فيكون
هو الرب وهو العبد وهو الخالق والمخلوق ولا غيرهم وذلك
مدفوع في السمع والعقل جميعا ولا قوة الا بالله وايضا ان كل احد
يعلم من نفسه ان يختار لما يفعله وانه فاعل كاسب فلو جاز دفع
مثله مما طريق العلم به الحس او ابطاله فحق العلم بجميع العالم مثله
ولكن قول سمجوره مثله قول اهل الجبر وهذا قول تغني الحكاية
عن الاطناب فيه لانعواء الجبرية عن اخرهم وايقاع مقالتهم ولما
ليس لهذا القول معنى يتكلم عليه صاحبه اذ هو ينفي عن نفسه حقيقة
كل قول وفعل واذا انتفى بطل القول وبه يناظر ويحاج فزال الذي
يكون به الحجاج واضمحل واما الكلام بيننا وبين المعتزلة فنبدأ ببيان
ما لهم من الشبه فنقول انهم يحتجون من كتاب الله تعالى بقوله فتبارك

بمذهب اهل السنة والجماعة

نفوا
ن

اراد بالاول مباشرة العبد لفعله اعتقادا دون قوله او سكوته الاختيارية
وبالثاني خلقه تعالى بارادته على حسب مراد العبد وان لم يرضه
والله تعالى عدل في تلك الارادة سواء وافقت رضاه
او لم توافقه اذ العدل ظل الوحدة فيهما وقد لا يريد
مراد العبد في الخير والشر فلا يتيسر اذ هو فعال
لما يريد مطلقا بخلاف العبد
عبد الحليم

عيسى
ن

بطلان مذهب الجبرية

احتجاج مذهب المعتزلة

جبرية الان

الله احسن الخالقين في الاية دليل كون غيره خالقا لان اطلاق ذلك
يوجب ان له تعالى مزية على كل خالق كما يقال فلان احذق الكتاب واجودهم
خطا الا ترى ان القول بانه تعالى اكبر الالهة محال لاستحالة ثبوت الالوهية
لغيره وما هنا لما اطلق هذا دل على ان غيره خالق وتعلقوا ايضا بالامر
والنهي والوعد والوعيد الثابتة من الله تعالى للناس في افعال مختلفة
ولو كان الله تعالى هو الذي تولى تخليق افعالهم وايجادها لكان امر نفسه
ناهيا اياه واعدا اياه موعدا اياه لانه هو الذي تولى ايجاد ما كان هو المؤمن
والكافر والمطيع والعاصي وذا محال من نقوه به محكم بانسلاخه من
الدين وكذا الذم والمدح على ما يذم ويمدح عليه من الافعال يكونان راجعين
اليه لان الموجد بذلك اولى ممن ليس بموجد وكذا التعذيب والاثابة
يحصلان على فعل نفسه وهما متقابلان بالفعل فينبغي ان يكون الله تعالى هو
المعاقب المثاب لا العبد والقول به كفر وقرروا اهل الكلام واوردوه
على طريقة الاستقراء واشتغلوا بالتقسيم وقالوا فعل العبد لا يخلو اما ان
يكون كله من الله تعالى تولى ايجاده بلا صنع من العبد واما ان يكون العبد
اوجده ابتداء مع الله تعالى موجدا بايجاده الله تعالى وايجاد العبد وكذا
شارك العبد الله تعالى في ايجاده واما ان كان العبد هو الذي تولى
الايجاد على سبيل الانفراد والاستقلال والاستبداد والقسم الاول
فاسد لعود المدح والذم على هذه الافعال الى العبد دون الله تعالى
ولو كان الله تعالى هو الموجد لما رجع اليه الذم والحمد والقسم الثاني
ايضا باطل لعود كل الذم على ذلك الى العبد دون الله تعالى ولو كان الامر
على ذلك لم يكن العبد باولى به من الله تعالى فتعين القسم الثالث ونظم
الناظم هذا المعنى فقال لم تعد افعالنا اللاتي تذم بها احدى ثلاث
خصال حين تحصيها اما تفرد مولانا بصنعته فيسقط اللوم عنا
حين نأتيها او كان يشركنا فاللوم يلحقه ان كان يلحقنا من لائم فيها او لم يكن
للاله في خليقته صنع فما الذنب الا ذنب جانيها فالو اوكذا دخول

خلال م

لم نتعد لم نجاوز م

مقدور

مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال في الشاهد ولا تختلف الشاهد
والغايب في الجايز والممتنع كما في الجمع بين السواد والبياض فصار مدعي
امكان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين في الغايب مع كونه ممتنعا
في الشاهد كمدعي امكان الجمع بين السواد والبياض والحركة والسكون
في الغايب مع كون ذلك مستحيلا في الشاهد وذا خروج عن قضية العقول
وابطال للدلايل ونقض للبداية وكذا القول به يؤدي الى جعل العباد
شركاء لله تعالى في تحصيل الافعال لانها تحصل بقدرته تعالى وبقدرتهم
والقول باثبات الشريك لله تعالى في تخليق العالم كفر صراح وخروج عن
التوحيد الى القول بالتثنية وكذا القول به يؤدي الى ان يكون العباد
مضطرين في افعالهم او يؤدي الى تعجيز الله تعالى وكلا الامرين بين
الاحالة ظاهر الفساد وما ادى الى ما هو المحال كان محالا ممتنعا في
نفسه وبيان هذا ان الله تعالى اذا اراد ايجاد فعل العبد لا يخلو الامر
اما ان يكون للعبد قدرة الامتناع واما ان لم يكن فان لم يكن فهو الاضطرار
المحض والجبر الصاح اذ الفعل الضروري ما يتولى الله تخليقه وليس
للعبد قدرة دفعه عن نفسه والامتناع عنه كالالوان والهيئات
وحركات العروق النابضة واشباه ذلك والقول به فاسد يعرف
فساده بالضرورة والعقل على ما مر في ابطال كلام الجبرية وان كان
للعبد قدرة الامتناع عنه ولا يحصل هذا الفعل فلا يثبت ما هو مقدور
الله تعالى اذا اختار العبد الامتناع عنه فيؤدي الى تعجيز الله تعالى
وتعالى عن ذلك وذلك باطل وكذا لو اراد العبد تحصيله ان لم يكن لله
تعالى قدرة الامتناع عنه فهو مضطر فيما يفعل لان فعل ما لا قدرة للفاعل
على الامتناع عنه وتحصيل ضده فعل ضروري والقول به كفر وان كان
لله تعالى قدرة الامتناع كان العبد مضطرا اذ ليس له قدرة استجلابه
عند قصده الى ذلك اذا امتنع الله تعالى عن ذلك ولا قدرة دفعه
اذا اوجده الله تعالى وهذا هو حد الفعل الضروري ولان من افعال

الاضطراري م

ظ للبراءة

كان م

بيان ابطال مذهب المعتزلة م

العباد ما هو قبيح وسفه وايجاد القبيح قبيح وايجاد السفه سفه وموجد
ذلك سفيه لان الايجاد فوق المباشرة والاكتساب عندكم ثم مباشرة
القبيح قبيحة ومباشرة السفه سفه فالايجاد اولى ان يكون كذلك وكذلك
الموجد اولى ان يكون سفيها من المباشر وكذا يلزمون الظلم والجور على هذا
الوجه على ان ادعا معنى وراء الوجود يصير الذات به فاعلا ادعا امر
غير معقول فكان مدعي ذلك خارجا عن قضية العقول فهذه هي الشبهة المعروفة
لهم اقتصرنا عليها واعرضنا عما سواها مخافة التطويل والله الموفق

والحجة لاهل الحق قوله تعالى خالق كل شيء وافعال العباد اشيا فيكون الله
تعالى خالقها لعموم الاية والخصوم يعترضون على ذلك فيقولون ان افعال
العباد مخصوصة من هذه الاية بدليل غرض الاية فانها خرجت مخرج التمدح
وبدخول افعال العباد تحتها يزول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم
وهذا لان من جملة افعال العباد ما هو افترا على الله تعالى ووصف له
بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل اوليائه وبسط اليد واللسان في
رسله وانبيائه ومقاتلة سفرائه الى خلقه وامنائه على وحيه ومبلغي
امره ونهيه بكل ما قدروا عليه من المكروه ووسعة طوقهم من الجفوة
والمعترض لشتم نفسه والافترا عليه سفيه في الشاهد الذي هو دليل
يبنى عليه امور الغائب فكيف الموجد لذلك والمخرج له من العدم الى الوجود
فعرف بهذا انه تعالى لم يرد بهذه الاية وان خرجت مخرج العموم الا الخصوص
تحققه ان ذات الله تعالى شيء بلا خلاف بيننا وبينكم وكذا صفاته عند
كثير منكم اشيا ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلا تحت هذه الاية لما في
دخول ذلك فيها ابطال ما سيقت له الاية من اثبات ما يتمدح الى ما يضاده
من ثبوت النقيصة الموجبة للمذمة فكذا المختلف فيها ولا شك
ان ما كان دخوله تحت الخطاب يوجب ابطال الغرض الذي سيق له
الخطاب ويثبت ضد ذلك يمتنع دخوله تحته وان كان يحتمل تناول
اللفظ من حيث اللغة وان لم يخص شيء سواه مما تناول له لفظ الخطاب

فكيف

اصحاب الحق

فكيف وقد خص منه غيره مما هو مساو لذلك الغير في المعنى الموجب
خروجه عن قضية الكلام ولا شك ان اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
عن قضيته لمعنى يوجب اخراجه يوجب اخراج جميع ما يوجد فيه ذلك
المعنى لاقتضاء العقول التسوية في الحكم عند ثبوت المساواة في المعنى
الموجب لذلك على ان العام الذي خص منه شيء يتوقف فيه عند كثير من
اهل الاصول لصيرورته مجملا ولا يصح التعلق به لاثبات حكم جار
مجرى الفروع يمكن اثباته بما يوجب غالب الرأي من الدلائل فضلا
عن اثبات ما هو من جملة الاصول الاعتقادية التي لا وجه الى اثباتها
الا الدليل القاطع الموجب للعلم الثابت بطريق التيقن وعند اكثر
اهل الاصول وان لم ينقلب مجملا الا انه لا يوجب الحكم فيما وراء المخصوص
من افراد العموم واحاده بطريق التيقن بل يوجب ذلك بطريق غالب
الرأي بلا خلاف بيننا وبينكم في ان عندكم هذا هو حكم العام وان لم يخص
منه شيء والتعلق بمثل هذا الدليل في الابواب الاعتقادية جهل بمواضع
الحجاج ومواقع الادلة ومراتبها في انفسها ودرجات المحال التي يتعلق
بحاجتها ويتبين بهذا ان لا متعلق بالاية في محل النزاع وموضع الخلاف
ويجاب عن هذه الشبهات بان يقال لا ريب ان الاية خرجت مخرج التمدح
ولا شك ان معنى التمدح يحصل بما يختص هو تعالى به ولا يشاركه فيه
غيره ولو خص منه المتنازع فيه لزال هذا المعنى لان الاية تصير
في التقدير خالق كل شيء هو فعله او خالق كل شيء ليس بفعل غيره وعندكم
يساويه في هذا المعنى كل ما له الافعال الاختيارية من البق والبعوض
والكلب والخنزير فان كل شيء من هذه الاشيا عندكم خالق كل شيء هو
فعله او ليس هو بفعل غيره ولا يتمدح به تعالى بما يساويه فيه كل ما دب
ودرج وان كان ذو ضعف في نفسه وهذا جهل مفرط بالحقائق فاحش
ابقاء ما سيقت له الاية باثبات امر يوجب ثبوته ابطال ما سيقت
له الاية والقصد الى ابقاء الشيء باثبات ما يوجب ابطاله جهل

لم يرد فيه جهل ولا يخفى فساده على ادنى لبيب قولهم ان ايجاد شتم نفسه والافترا عليه سفه اسند لا الا بالمتعرض لذلك في الشاهد كلام ما يبدا فائدته تعيين بعض فصول ما اختلفنا فيه والمتعلق بالاية ان يقولوا انا استدللنا بها على كون ما هو مستحسن في نفسه وصواب وحكمة في ذاته من افعال المكلفين وكون ما ليس يوصف بالقبح والسفه من افعالهم وجميع افعال الحيوانات التي لا تكليف عليها ولا امر ولا نهي مخلوقا لله تعالى لتصحيحه عموم الاية ليثبت التمدح له بما لا يتصور ذلك في غيره وهو كونه خالقا لفعل غيره فيحصل ما هو الغرض من الاية فحينئذ لا يتوجه هذا الاعتراض عليه بوجه من الوجوه ثم يقال لهم ان سا عدناكم وقبلنا منكم هذا التعيين فلم قلتم ان ايجاد ما قلتم سفيه وقبيح فان استندتم بالمتعرض لذلك في الشاهد قيل لهم فباي وصف تجمعون بين الشاهد والغائب وباي معنى قبح هذا من المتعرض لينظر ان ذلك المعنى هل وجد في حق الموجد ليحكم بالتسوية بينهما او لم يوجد ليمتنع عن التسوية بينهما وهل هذا منكم الا التحكم والتشهي ومجرد التشبيه للموجد بالمتعرض وانى لكم هذا ومن اين تزعمون ان ما قبح في الشاهد يقبح في الغائب اليس ان الله تعالى يرى الزانيين ويعلم حالهما ويقدر على منعهما ثم لا يمنع عن ذلك جبرا بل يخلق القدرة على ذلك الفعل والشهوة في الالة ولولا القدرة والشهوة لما تصور منهما هذا الفعل ثم في الشاهد من يعلم بزنا عبده بامته ويقف على ويمتنع عن منعهما عن ذلك مع القدرة عليه يعد سفيها وان لم يكن اعطا القدرة على ذلك وتهيئة اسبابه افتزعمون ان الله تعالى سفيه كما ان العبد سفيه او تزعمون ان العبد ليس بسفيه كما ان الله تعالى ليس بسفيه فباي الجوابين اجابوا سلموا عن الدين وان زعموا ان العبد يوصف بسبب ذلك الصنيع بالسفه والله تعالى لا يوصف به بل هو الحكيم الذي لا يجوز عليه السفه قيل لهم بطل تسويتكم اذا بين الشاهد والغائب ليظهر للمسترشد عنا

ظهر ... المعنى ... والغائب

الخصوم وجهلهم بالحقايق وتمسكهم بالظواهر التي لا طايل تحتها ولا محصول وراءها فنقول والله الموفق ان المتعرض في الشاهد للافترا عليه الحامل غيره على شتمه لم يقصد الى المقول دلالة تنزهه عما قذف به ونسب اليه من الرذيلة وانه لم يظهر لدى السامعين كذب الشاتم له المفتري عليه ويلحق به عار كذبه وبهته وعسى السامعون او اكثرهم ان يصدقوا المفتري فيما افترى فتنحط رتبة المشتوم في اعينهم وتنخفض درجته لديهم ويلتحق به عار بالا يغسله عنه مرور الايام وتطاول مدد الزمان بل يبقى وصمة ذلك على الاعقاب على مر الدهور والاحقاب فكان المتعرض لذلك متعرضا لما يكسبه عار الدهر ويجلب اليه والى ذريته شين الابد ولا شك ان من هذا اعتب فعله وعاقبة صنيعه يبلغ في السفه غاية لا يدانيه سفيه فيها وان بالغ في سفهه وتمادى في طغيانه فاما الله تعالى فقد اقام على براءته وتنزيه ذاته عما ينسبه اليه المفترون ويصفه به المبطلون اوضح الدلايل واقواها ونصب لذلك ارفع الحجج واعلاها وجعل العقول بفطرها متسارعة الى تنزيهه من لم يعد المعتقد لذلك غاية في السفه والغباوة والمتفوه به نهاية في الجهل والحماقة فكان الله تعالى بايجاد ذلك عند اختيار الشقي فعله مع حد ما يوجب الحاق عار الكذب وشين السفه بما علم منه العدول عن طاعته والاصرار على ذلك لشقاوته وعداوته فمن جعل الموجد لما يوجب الحاق الشين والرذايل بعدوه سفيها اعتبارا بمن يتعرض لالحاق العار بنفسه فهو الجاهل بالدلايل غير عارف بالحقايق مع ان لله تعالى في ايجاد الكفر حكمة بالغة نبهنا على الاستقصاء اذا انتهينا الى بيان دفع القبح عن ايجاد القبيح ان شاء الله تعالى وما زعموا ان الاية خص منها ذات الله تعالى وصفاته هو ايضا جهل منهم حيث فان خروج ما يوجب كما هو اللفظ بقضية اللغة دخوله فيه هو التخصيص دون خروج ما لا يقتضي كما هو اللفظ دخوله فيه والله تعالى وان كان شيئا ولكن عند ذكر الاشيا لا يفهم دخوله

فيه كما لا يتهم دخوله تحت لفظة الوكلاء والعلماء بنحو ذلك فلم يكن خروج
ذاته عن الاية موجبا تخصيص الاية فبطل ادعاء خصوص في الاية لمحض
المتنازع فيه منها ثم نكشف عن حقيقة هذا الكلام فيظهر غباوة القوم
وجهلهم بمواقع الخطاب مع دعاويهم العريضة فنقول وبالله التوفيق
ان اللفظ المتولي على المسميات ينقسم الى قسمين احدهما ما ينتظم
جمعا كانت افراده متفقة الحدود كقولنا الرجال فان كل شخص يوافق
غيره من الاشخاص الداخلة تحت هذا اللفظ في حد الرجولية وحد
الرجل وهذا هو العام المقتضي دخول كل فرد من الافراد تحته بقضية
اللغة وخروج البعض منها عن حكم اللفظ يوجب خصوصا في الخطاب
وسلبا لعمومه والاخر ما يتناول جمعا كانت افراده مختلفة الحدود
كلفظة العين فانها وان كانت تقع على الالة الباصرة وينبوع الماء وقرص
الشمس وغير ذلك فانه لا شك حدودها مختلفة وانواعها متغايرة
وما كان سبيله هذا لا يقتضي الخطاب الوارد بمثل هذه اللفظة
الاشتمال على كل ما يصح دخوله تحت هذه اللفظة بل المراد هو الواحد
منها غير عين ويتوقف تعيينه على وجود دليل المعين ويسمى هذا
النوع مشتركا ولا عموم له باجماع اهل الاصول وعند تعين البعض
مرادا يخرج ما وراءه عن حكم الخطاب ولا يعد ذا تخصيصا وحاصل
الفرق ان في المشترك يثبت المساواة بين الجمع في جواز دخول
كل من ذلك تحت اللفظ عند انتفاء دخول اعيان مما يجوز تناول
اللفظ اياه لولا دخول غيره فيه وفي العموم يجوز دخول كل فرد من
اللفظ وان دخل اعداده من اشخاص نوعه فيه وبعد الوقوف على هذه
الجملة فنقول لفظة الشي وان كانت عبارة عن الموجود عندنا
والله تعالى بصفاته موجود والعالم بجميع اجزائه موجود ولكن
الله تعالى قديم فيكون واجب الوجود والعالم حديث فيكون جائز
الوجود واختلاف ما بين واجب الوجود وجائز الوجود فوق اختلاف

ما بين

واة
ما بين عين الشمس وينبوع الماء والالة الباصرة لجواز الشبه والمساواة
بين هذه الاشيا بكثير من المعاني واستحالة الشبه بين القديم والمحدث
بمعنى من المعاني وكانت لفظة الشي اذا اريد بها القديم لا يجوز دخول
المحدث تحته واذا اريد بها المحدث يمتنع دخول القديم تحته كما في الاسماء
المشتركة ومن هذا قلنا ان الشي ليس باسم جنس وان الله تعالى وان
اطلقت عليه لفظة الشي ليس من جنس العالم ولو كانت لفظة الشي عامة
في القديم والحديث لكانت اسم جنس لما تحتها وكان القديم نوعا منه
والمحدث نوعا اخر مختلفان نوعا ويستويان جنسا والقول باثبات
المجانسة بين القديم والمحدث كفر فتبين بما ذكرنا وظهر ان الامر على
ما قررناه لانه لم يكن الله تعالى مرادا بلفظة العلماء والوكلاء لم يكن
خروجه منها سالبا عموما للفظ فكذا فيما نحن فيه فدل ان ادعاء الخصوص
في هذه الاية صدر عن الجهل بهذه الحقايق على ان الخصوص هو اخراج
ما يوجب ظاهر الكلام دخوله فيه وهو لا يوجب دخول المخاطب فيه
الا ترى ان من قال دخلت الدار وضربت جميع من فيها واخرجتهم منها
لا يوجب ذلك دخوله فيه وخروجه منه لا يعد خصوصا فكذا هذا على
انا وان ساعدناهم في كون الاية مخصوصة ولكن خصوص الباري تعالى
لا يوجب خصوص افعال الخلق بل يوجب امتناع خروجه ومن ظن وجوب
حصول شي بالدليل الموجب امتناع حصوله فهو مغفل جاهل بالوجوب
والامتناع وانما قلنا ان خروج ذات الباري عن قضية الاية لا يوجب
خروج المتنازع فيه لان دخول ذات الباري تعالى تحت قضية الاية
يوجب زوال ما هو العرض بالاية وهو التمدح اذ لا تمدح يحصل بدخول
ذاته تحت قدرة التخليق بل يزول به التمدح فخروج عن الاية لئلا يزول
ما هو العرض من الاية وليس في دخول المتنازع فيه تحت الاية ما يوجب
زوال ما هو العرض على ما قررنا فالقول بوجوب الخروج عن الاية لما
لم يتم دليل خروجه عنها استنادا الا يخرج ما قام دليل خروجه عنها تحكم

ظاهر وانما ادعوا ان قيام دليل امتناع خروج المتنازع فيه من الاية فلما
سبق منا القول ان الاية وردت على طريق المدح وخروج المتنازع فيه عنها
يوجب زوال معنى التمدح لما مر انه يصير كانه قال خالق كل شيء ليس بفعل
لغيره ويساويه في هذه الرتبة كل ما دب ودرج واذا ثبت هذا فاذا
تبين ان معنى المعنى الذي يوجب خروج ذات الباري وصفاته عن
الاية هو خروجها عن الاية بخروج المدح يوجب استحالة خروج المتنازع فيه
عنها فمن اوجب خروج المتنازع فيه عن الاية بخروج ذات الباري
وصفاته عنها فهو موجب حصول الشيء بالدليل الموجب امتناع حصوله
وهو جهل مفرط وبالله المعونة وبهذا اجاب من زعم منهم ان خروج ذات
الباري تعالى عن مقتضى الاية كان لما في دخوله تحتها من الاستحالة ودخول
افعال العباد مستحيل فيها لورود الاية يدل ان دخول افعال
الخلق ليس بمستحيل لانا جعلنا ذلك دليلا مستحيلا يوجب التسوية بينه
وبين ما دب ودرج واذا ازيل معنى التمدح الذي سيقت له الاية على انا
نتكلم عن دليل الاستحالة فان قالوا دليل ذلك كون الباري حكيما
فلا يليق به تخليق شتم نفسه فقد اجبنا عنه وان جعلوا دليل الاستحالة
استحالة دخول معنى ورود تحت قدرة قادرين فنقول مورد الاية
يقتضي نفي الاستحالة لما في ثبوت استحالته زوال معنى التمدح على انا
نبين ان ذلك ليس بمستحيل الا شرعا في المعقول ان شاء الله تعالى
على ان اقامة دليل الاستحالة عليهم لا علينا وان جعلوا دليل الاستحالة
قبح هذه الافعال بقيت الاية حجة فيما ليس بقبيح من افعال الخلق
على ان ايجاد القبيح ليس بقبيح في المعقول اذ تحصيل الشيء على ما ينبغي ان
يكون عليه من حسن وقبح حكمة كان العالم على ما هو عليه علم وليس بجهل
ونبين حقيقة هذا الكلام اذا انتهينا الى المعقول في المسئلة ان شاء
الله تعالى وكيف يستقيم قولهم ان قوله تعالى خالق كل شيء ورد في الاجسام
دون الاعراض لان المنازعة في تخليق الافعال ما كانت ثابتة في زمن

النبي صلى الله عليه وسلم بل حدثت بعد ذلك وانما الخلاف في ذلك الزمان
كان بين الموحدين وبين الثنوية والمجوس والزنادقة في تخليق الاجسام
الضارة فوردت الاية لبيان ذلك لانا نقول ان الخلاف في خلق الافعال
كان في ذلك الزمان وقبل ذلك كان طائفة من اليهود يقال لهم العنانية
كانوا على ما ذهبت اليه المعتزلة واكثر النصارى كانت تقول بالجبر
فاذا هذه دعوى كاذبة على انا نقول هب ان الخلاف في هذه المسئلة لم
يكن في ذلك الزمان ولكن نقول ان الله تعالى لما كان عالما بما يحدث
من مقالتكم الفاسدة المضاهية لاقاويل اولئك الثنوية اقام الدلالة
السمعية على بطلان كل من ذلك ما كان من ذلك ثابتا وما يستحدث
مما يضاهيه وهو من نتائجه وليس بيان الكتاب مقتصرا على ما وقع في
ذلك الزمان بل تضمن الكتاب بيان ذلك وبيان ما يحتاج اليه ويبتلى
به الى انقراض الدنيا وفنائها والعجب من وقاحتهم حيث يتعلقون
في هذه المسئلة بقوله تعالى وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب
الى قوله وما هو من عند الله وقالوا نفى ان يكون ليهم السنتهم من عند الله
وكذا بقوله ما جعل الله من بحيرة الاية يتعلقون به في نفي خلق الافعال
مع ان الخصوم كانوا يدعون ذلك شرعا والاية وردت لبيان انها
ليست مشروعة من الله تعالى ولا يبالون من صرف الاية الى افعال
العباد وان لم تكن المنازعة في ذلك الزمان واقعة في تخليقها ثم يصرفون
الاية التي نتعلق بها نحن الى غير الافعال لانعدام المنازعة فيها في ذلك
الزمان وهذا هو عين التناقض وغاية الوقاحة والتحكم على الكتاب
بارائهم الفاسدة عصمنا الله تعالى عن ذلك ومما يدل على صحة ما ذهبنا
اليه قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي خلقكم وعملكم فان كلمة ما
اذا اتصلت بالفعل صارا عبارة عن المصدر كقوله اعجبني ما صنعت
اي صنعك والخصوم يعترضون على هذا ويقولون المراد منه المعمول
اي خلقكم ومعمولكم وهي الاصنام المعمولة وهي اجسام ولا خلاف في

طائفة من اليهود على مذهب المعتزلة م
واكثر النصارى جبرية م

لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب
ويقولون هو من عند الله
وما هو من عند الله
م

كونها مخلوقة نظيره قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون وهم ما كانوا يعبدون
بفعلهم الذي هو النحت بل كانوا يعبدون المنحوت وكذا قوله تلقف ما يا
فكون والجواب ان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل كانا بمجموعهما عبارة
عن المصدر عند الاطلاق هذا هو مذهب سيبويه وان خالفه الاخفش
رحمه الله في ذلك حيث جوز سيبويه ان يقال اعجبني ما قمت اي قيامك
ولو كان ذا عبارة عن المفعول لما جاز ذلك الا في الفعل المتعدي والاخفش
لا يجوزه الا في المتعدي غير ان العارفين بكلام العرب المتبحرين في علم
النحو مالوا الى تصحيح قول سيبويه واذا ذكر العايد وهو الهاء فقيل
اعجبني ما صنعته حينئذ يكون عبارة عن المفعول وفي كل موضع جعل عبارة
عن المفعول كان باضمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام بالدليل ولا
دليل فمن ادعى قيام الدليل فليبرزه والدليل على انه عند الاطلاق ينصرف
الى ما بينا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون اي بعملهم دون معمولهم
وقال تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون اي بعملكم اذ الجزاء يكون
بالعمل دون المعمول وكذا ادخول الجنة وكذا في قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون اي نحتكم لانهم لما كانوا يعبدون تلك الاعيان الا بعد ما نحتوا
ولم يروها مستحقة للعبادة الا بعد ما صاروا في الحقيقة عابدين نحتهم دون
منحوتهم ومما يتعجب منه العاقل ان المعتزلة يتعلقون في المسئلة بقوله
تعالى ما جعل الله من بحيرة الاية ويصرفون ذلك الى فعلهم في هذه
الاعيان ولا شك ان المذكور في الاية اعيان لا افعال ثم اذا آل الامر
الى هذا الذي هو اسم الفعل صرفوه الى محل الفعل وبمثل هذا يتبين انهم
يلعبون بكتاب الله تعالى ويحملونه على ما يميل اليه اهواءهم دون
ما يوجبه حقايق الادلة على انا وان صرفنا الاية الى المعمول وجعلنا
كانه قال والله خلقكم ومعمولكم فلا استدلال بالاية باق لان الله تعالى
لم يكن خالقا للمعمول لو لم يكن عملهم مخلوقا له لان ذلك الجسم بدون
عمل العباد لا يكون معمولا وهو تعالى اثبت الخلق للمعمول فدل انه

عملهم ان

ان العمل الذي صار به الجسم المخلوق معمولا كان مخلوقا له حتى جعل المعمول
مخلوقا له والله الموفق وبعض المتكلمين اجاب ان الاية لما احتملت
الامرين اعني هذه اللفظة لما كانت تذكر ويراد بها المعمول وتذكر ويراد
بها العمل حملت عليهما جميعا لكن فيه وهاء لما فيه من جعل اللفظ المشترك
مشتملا وهو غير سديد ثم مما يبطل التاويل على اصل المعتزلة ان عندهم الفعل
والمفعول واحد فكان العمل والمعمول واحدا والصنم ليس بعمل للعبد فلا
يكون معمولا له فاما الفعل في الصنم فهو فعل العبد فكان هو بعينه معمولا له
فانصرفت الاية اليه بخلاف قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون لان
النحت غير المنحوت ولا اتحاد بينهما عندهم فكان المنحوت هو الصنم
فاما فيما نحن فيه فبخلافه والله الموفق وهذا يحسم من زعم باتحاد
الفعل والمفعول ممن ساعدنا في هذه المسئلة وبالله المعونة والتوفيق
ثم التعلق من دلايل المجبرية وجميع الصفاتية منهم بقوله تعالى احسن
الخالقين ليس بصحيح لما عدتهم ابانا على ان من سوى الله تعالى ليس
بخالق ويستحيل وصف من سواه به ولو تعلق به لكن متاخروا اهل البدع
المجوزون ذلك بقولهم اسم الخلق يذكر ويراد به التقدير والتصوير
دون الاختراع والايجاد وعلى هذا التقدير يجوز ان يسمى العبد خالقا
قال قايلهم ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
فكانت الاية محمولة عليه دفعا للتناقض عن الايات والدلايل على ان
العبد يكون فاعلا ولا يكون خالقا والله تعالى هو الخالق ويجوز اطلاق
اسم الخالق على العبد وان لم يكن خالقا اذا ضم الى الخالق كما يقال سنة
العمرين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وان كان ابو بكر رضي الله عنه عند
الانفراد لا يسمى عمر وكذا يقال للشمس والقمر قمران كما يقال
اخذنا بآفاق السماء عليكم لنا قمراها والنجوم الطوالع وان كان اسم
القمر لا يطلق على الشمس عند الانفراد فكذا هذا والله الموفق واما
المعقول لنا في المسئلة فنقول وبالله التوفيق ان الكلام في المسئلة يقع في

مواضع احدها في اثبات الاستحالة لثبوت قدرة التخليق لغير الله تعالى
والثاني في ان العبد له فعل وان لم يكن له قدرة التخليق وليس بمضطر
فيه والثالث في ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة
المجوزات دون الممتنعات والرابع ان لا حاجة بنا الى بيان ماهية الكسب
ثم الاشتغال بذلك على طريق المساهلة والخامس في ان ايجاد القبيح ليس
بقبيح وتحصيل ما هو في نفسه مذموم ليس بمذموم كايجاد الظلم والسفه
والكفر وغير ذلك وما يتصل بهذا الفصل من بيان ماهية الحكمة والسفه
والعدل والجور والسادس في بيان ماهية الشركة ونتكلم في كل فصل من
هذه الفصول ببعض ما تكلم به ارباب الكلام وائمة اهل الاسلام من
سلفنا رحمة الله عليهم

فصل في اثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى

محالية الدليل على ذلك وجوه احدها ان شرط ثبوت تلك القدرة وثبوت
الشيء في حال انعدام شرطه الذي علق وجوده به محال فتشهد العقول
الصحيحة بخطوها باطلة والاخر بشهادة نفس العقل والثالث ان
اثبات قدرة التخليق له يؤدي الى امر محال عرفت احالته باجماع الخصوم
وشهادة العقول وما يؤدي الى المحال تعرف احالته لان الصحيح لا ينتج
الفاسد والحق لا يولد الباطل اما الاول فبيانه ان شرط ثبوت
قدرة التخليق هو ثبوت العلم للخالق بالمخلوق قبل حصول المخلوق ودليل
كون ذلك شرطا كتاب الله تعالى ومساعدة الخصوم وشهادات المعارف
اما الكتاب فقول الله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات
الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فالاية نص على انه خالق
افعال العباد وفيها ايضا اشارة الى ان كل خالق ينبغي ان يكون عالما
بما خلق اما كونها نصا فظاهر فانه تعالى اخبر انه يعلم ما اسر به العبد
في قلبه وما جهر ثم قال الا يعلم من خلق وهو بيان انه هو الخالق لانه
جعل كونه خالقا مقررا لما اخبر من تعلق علمه به كانه قال وهل يتصور
ان لا يعلم من خلقه والاية يثبت الشيء بما هو اظهر منه ولا يرتاب احد

في كون الافعال معلومة لله تعالى والله تعالى جعل العلم بعد اثباتنا
بثبوت تخليقه له فكان هذا اخبارا بكونه مخلوقا له ثم بناء لثبوت
العلم به على كونه مخلوقا له ومثل هذا من الظهر ما يستدل به من النصوص
واما الاشارة فلانه اثبت علمه بما اسروا او جهروا باثبات تخليقه
له لكونه لو جاز التخليق ممن لا علم له بما خلق لم يكن اثبات العلم باثبات
ما يجوز ثبوته بدون العلم حكمة كمن يقول لاخر انا عالم بالفقه والكلام
ثم يقول لا اعلم انا ذلك وانا ابن فلان او يقول وانا طويل او قصير
وانا عراقي او حجازي او يقول الا يعلم الفقه من هو بطل كمي او جواد
سخي جل الله وتعالى ان يثبت علمه بشيء بناء على ما لا يوجب له العلم به ويجوز
تحققه عن العلم فيكون في اثباته سفيها مثبتا الشيء بما لا يجب ثبوته به
كالذين يجهلون طرق اثبات الاشياء على منكري ثبوتها فصح ما ادعينا
من ثبوت العلم بالمخلوق شرطا لثبوت قدرة التخليق او قرينة لها
لا يزايلها بوجه من الوجوه وفي حال من الاحوال مع ما كانت الاية
نصا في اثبات خلق افعال العباد فاذا اثبت الله تعالى قول اهل
الحق بجوابه نصا واشار لهم ايضا الى ما هو المعقول في المسئلة
نصرة من الله تعالى لحزبه وتاييدا لدينه بكلا نوعي الحجة اعني بهما
السمعي والعقلي والله تعالى يحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون
ونادى نبل المعتزلة ان كلمة من ليست هي راجعة الى الله تعالى وليست
هي الفاعلة بفعل يعلم بل هي مفعوله والفاعل مضمر وهو اسم الله تعالى
وتقدير الاية الا يعلم الله من خلق ثم بعد ذلك يحتمل ان يكون قوله خلق
فعلا له تعالى واقعا على كلمة من فيكون تقدير الاية الا يعلم الله من خلقه
ويحتمل ان يكون قوله خلق فعلا لمن فيكون تقدير الاية الا يعلم الله من
خلق القول واسره وجهره هذا التاويل فاسد بل هو ابطال الاية
فان الاية وردت مورد التوعيد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم انه
بما تعملون بصير اي ان الله تعالى عليم باقوالكم اسررتم بها او جهرتم

غير انه حصل المقصود من القول بالعلم به لما ان اثبات العلم به اثبات للعلم
بما جرى به منه من ورده واثبات العلم بذلك اثبات المجازاة كما في قوله
تعالى اعملوا ما شئتم وذا ظاهر في مستبدل الكلام ثم خرج قوله الا يعلم
من خلق مخرج تقدير العلم بذلك على ما قررنا ولو خرج عقيب اثبات
العلم به كما يقال انه عالم باخلاق فلان ومذاهبه وطرايقه ونوايبه
الا يعلم من صحبه مدة عمره وطول حياته ثم ليس باثبات العلم بمن خلقه
الله تعالى اثبات للعلم بما لم يخلقه وان كان ذلك فعلا له كما ليس في اثبات
تخليق الانس اثبات تخليق افعالها عند المعتزلة فيصير قوله الا يعلم
من خلق خاليا عن الفايدة خارجا على حكم العبث جل الله تعالى عن ان
يكون هذا وصف كلامه واما ما عده الخصوم فانهم ساعدونا
ان من شرط خروج الفعل محكما متقنا كون الفاعل عالما بذلك ولذا
كان الفعل المحكم المتقن دليل كون الفاعل عالما وان لم يكن عند الكعبي
دليلا على العلم لا في الشاهد ولا في الغايب وعند الجبائي يكون
دليلا على العلم في الشاهد دون الغايب على ما سبق في مسئلة الصفات
وكذا شهادات المعارف فان كون الفعل المحكم المتقن مفتقرا الى
كون الفاعل له عالما به مما تمكن في بداية العقول واوايل الفكر حتى
ان من راى فعلا محكما متقنا حكم باول الفكرة وسابق البديهة بكون
فاعله عالما حاذقا في الصناعة ونوجد حصول مثله ممن لا علم له به
تسارع الناس الى تسفيهه ونسبته الى الغباوة والجهل واذا ثبتت
هذه القاعدة فنقول لو كان للعبد قدرة تخليق فعله لكان ينبغي ان يكون
له العلم بكيفية خروجه من العدم الى الوجود وبما يخرج عليه فعله
من المقادير والاحوال والاوصاف وحيث رأينا جملة بهذه المعاني
وانعدام علمه بها دل ان لا قدرة له على فعله من حيث التخليق الا ترى
انه لو كان جاهلا بالفعل اصلا لكان خارجا عن قدرته اصلا فاذا
كان جاهلا بالتخليق كان ذلك خارجا عن قدرته ولا شك في جهله بما

بينا

بينا فانه لا شك انه لا يتعدد في عقله كيفية خروج الشيء من العدم
الى الوجود ولا يتصور ذلك ايضا في وهمه فما ينبغي ان يكون له علم به
من حيث التخليق قدرة وكذا لا يبلغ علمه مقدار فعله ويقصر عن الوقوف
على القدر الذي يشغله من الهواء والمكان وعدد اجزاء المكان
الذي قطعه بتحريكه يده ويقطع كل جزء لا يتجزى من الهواء تحصل
في يده حركة ومجموع تلك الحركات تحصل ما قصد اليه من الفعل فاذا
لم يكن عالما بعدد اجزاء المكان والهواء لم يكن عالما بعدد الحركات التي
حصل منها الفعل الذي قصده فلم يكن عالما بقدر الفعل وكذا يكون جاهلا
بقدر الزمان الذي يشغله بفعله وفي كل جزء لا يتجزى من الزمان
تحصل فعل على حدة فكان الجهل باجزاء الزمان جهلا بعدد الافعال
التي تحصل بمجموعها ما هو المقصود وكذا يخرج فعله على حسن وقبح
لا يبلغ علمه قدرهما بل تحصل اعتقاد الكافر والمبتدع على قبح لا علم لهما
به البتة بل يظن كل واحد منهما ان اعتقاده في غاية الحسن وغاية الصحة
وهو موصوف بضد ذلك ولما ثبت جهله بفعله من هذه الوجوه دل
ان لا قدرة له عليه من هذه الوجوه فكان من هذه الوجوه متعلقا بقدرة
غيره وهو يعلم به من حيث انه حركة او سكون طاعة او معصية مامور
به او منهي عنه فكان له من هذه الوجوه عليه قدرة فان ساعدت الخصوم
لنا على هذا فقد انقادوا للحق وابطلوا مذهبهم وان ادعوا ثبوت
علم العبد بهذه الوجوه كابروا وعاندوا وادعوا ما يعرفون كذبهم فيه
بيقين وان سلموا فقد العلم وثبوت الجهل بهذه الوجوه ومع ذلك اثبتوا
للعبد قدرة على الفعل مع جهله بهذه الوجوه ومع ذلك اثبتوا للعبد
~~قدرة على الفعل مع جهله بهذه الوجوه~~ فقد ناقضوا وعاندوا كتاب الله
تعالى في جعله العلم بذلك شرطا لثبوت القدرة وخرجوا ايضا عن شهادات
المعارف وان زعموا ان الافعال من هذه الوجوه ليست بداخلة تحت
قدرة العبد لانعدام شريطة القدرة وليست بداخلة ايضا تحت قد

مقدار فعله

الله تعالى والاحاصلة عما قصد جعلوا حصول الفعل من هذه الوجوه
بدءا به من غير حاجته الى موجد له مع كونه محدثا ولو جاز ذا في الفعل
لجاز في جميع العالم ولو جاز ذا في جميع العالم لبطلت الدلالة على ثبوت
الصانع مع ان التكليف بهذا الفعل والثواب والعقاب عليه لما جاز
ولم يتجه مع انه من هذه الوجوه غير داخلة تحت قدرته لما ان لم يجز لو كان
الفعل من هذه الوجوه داخلا تحت قدرة الله تعالى فاية فرق في حق العبد
بين ان يكون الفعل من هذه الوجوه داخلا تحت قدرة الله تعالى وبين ان
لا يكون داخلا تحت قدرة احد اذا كان خارجا عن قدرته من هذه الوجوه
فان اعترض مما ذكرنا ما ادعينا من انعدام شريطة ثبوت قدرة التخليق
للعبد والله الموفق فان قالوا من الجائز ثبوت العلم للعبد بفعله من
هذه الوجوه واذا كان ثبوت الشرط من الجائز كان ثبوت القدرة
من الجائزات قيل لهم هذا عدول عن الكلام في المتنازع فان التنازع بيننا
وبينكم وقع في هذه الافعال الحاصلة مع الجهل من العباد بها بهذه الوجوه
فادعيتم انتم كونها مخلوقة للعباد ونحن ابينا ذلك وبينا بالدليل
استحالته بحمد الله فبعد ذلك تصور ثبوت هذه الشريطة في الجملة مما
لا ينفعكم على انا نقول ليس في مقدور البشر الاطلاع على الاخراج من العدم
الى الوجود فلا يتصور ثبوت شريطة قدرة التخليق على ان ثبوت شريطة
الشيء مما لا يوجب ثبوته اذا امتنع ثبوته بدليل آخر وقد امتنع هاهنا بدليل
آخر بينا وذلك اذا انتهينا الى اقامة الدليل على ان اثبات قدرة التخليق
يؤدي الى المحال ونحن نتكلم معكم في حال انعدام العلم الذي هو شريطة
ثبوت القدرة فندعي استحالة ثبوتها في حال انعدام العلم الذي هو شريطة
ثبوتها وامتناع ما تعلق ثبوته بوجود شرط يكون ثابتا عند انعدام الشرط
ولا ينفعوا امتناع المعلق الى امتناع الشرط بل ينفعوا الى انعدامه لان
شرط وجود المعلق وجود نفس الشرط لا امكان وجوده واذا عرف هذا
تبين حيدا الخصوم عن نحو السؤال باشتغالهم بمثل هذا الجدال والله

الموفق

الموفق واما شهادة نفس الفعل ان العبد ليس له قدرة التخليق فهي ان
افعال العباد لا تخرج على ما يقصده العبد من الوصف لفعله بل تخرج
على ما يضاد ذلك الوصف فلو كان العبد له قدرة الاختراع والايجاد
لاوجده على ما يريده من الوصف ويقصده وحيث لم يوجد الفعل على
وفق مراده دل ان الموجد لذلك غيره يجعله فعلا له على الوصف
الذي شاء الموجد ان يوجده ويجعله فعلا للعبد والعبد تتعلق قدرته
بذلك الموجود على الوصف الذي اوجده الموجد ودليل خروج فعل
العبد عن الوصف الذي يقصده العبد حصوله على وصف لا يقصده
بل يقصد ضده امران احدهما ما يعرف امتناع حصول ما قصده من
الوصف وحصول ما يضاد الوصف بالعقل والاخر يعرف ذلك فيه
بالحس اما ما يعرف فيه ذلك بالعقل فهو ان الكافر يعتقد وجوب
عبادة الصنم ويباشر ذلك بجوارحه يريد حصول ذلك كله على صفة
الحسن دون القبح ومعلوم ان حصول ذلك على ما يضاد الحسن
وهو القبح لا على الحسن الذي قصده واما ما يعرف ذلك فيه بالحس
فان الانسان يتأذى بالشيء الدائم ويتألم بالقيام الممتد وكذا بكل
فعل تأبى المروءة على اكتسابه ويأبى الطبع على ارتكابه ولا شك ان الفعل
لا يقصد اليه الفاعل ليتألم به ويتأذى ومع ذلك حصل موذيا متعبا فصح
ما ادعينا من خروج الفعل على ضد ما يقصده العبد من الوصف دون ما
يقصده ودل ذلك على انه لو وجد بايجاده لوجد على ما يقصده العبد من الوصف
دون ما لم يقصده فاذا لم يوجد على ذلك دل ان له موجدا اخرج الموجود
على ما اراده يحقق هذا ان خروج الكفر وعبادة الصنم على ما
يقصده الكافر من الحسن وكونه حقا وصوابا وطاعة لله تعالى يتقرب
بها اليه يضاد الحكمة ويباينها وخروجه على ما خرج عليه من القبح
مما يقتضيه التدبير الصائب والحكمة البالغة ثم وجوده على
هذا الوصف وان لم يقصده الكافر اما ان كان بالكافر او بالفعل نفسه

لذلك

اللازم

او موجد مختار يتولى ايجاده عليه فان كان بالكافر اوجب ذا جواز حصول
جميع الافعال الحكمية ممن لا يقصد تحصيلها وذا يؤدي الى القول
بالطبائع والنجوم وهو فاسد على ان فساد ذلك مقرر في البداية وان
لم يؤد الى مذهب الطبائع ان كان بالفعل نفسه اوجب ذلك جواز وجود
جميع الافعال الحكمية من السموات والارضين بلا موجد قصد ايجادها
وتحصيلها وذا محال وان كان فعلا لمختار يتولى ايجاده على ما هو عليه من
الوصف يصح ما ذهبنا اليه فان قالوا اذهبنا ان صفة القبح للفعل وكون
الفعل مؤديا متعينا يتولى غير الكافر والعاصي ايجاده ولكن لم قلتم ان ايجاد
نفس الكفر والمعصية يتولى ايجادهما غير الكافر والعاصي قيل هذا السؤال
انما يتحقق فيما كانت الصفة معنى وراء الذات كما في الاجسام وصفاتها
فيتخبط الانسان فيقول يتولى فاعل ايجاد الصفة واحد ايجاد الموصوف
فلا يكون محيلا في نفس الدعوى وان كان الدليل يوجب لدى التحقيق فساد
قول من يدعي تعدد الموجدين فاما في الاعراض التي كانت صفاتها في الحقيقة
راجعة الى ذواتها فلا يستقيم مثل هذا الكلام فان قالوا لما كانت صفات
الافعال راجعة الى اعيانها فالكفر ذا فعل وهو قبيح فيتولى العبد
ايجاده من حيث الكفر ويتولى الله تعالى ايجاده من حيث القبح وكذا
هذا في المعنى والايذاء والايلام وهذا معنى ما ذكره الكعبي ان العبد
مختار في فعله مضطر في تأمله والمختار عنده من يتولى ايجاد الكفر
والمضطر عنده من يتولى غيره ايجاد صفة فيه لا قدرة له عليها قيل هذا
السؤال على اصلكم فاسد من وجوه احدها انه يوجب القول بجهات الفعل
وهو عندكم باطل والاخر اعتراف لما جعلتموه من اقوى الشبهات
لكم في المسئلة وهو دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين والثالث
ان هذا عندكم اثبات الشركة بين الله تعالى وبين العبد في هذا الفعل
والقول بذلك باطل والرابع ان موجد القبح الراجع الى ذات القبيح
كان موجدا للقبيح وعندكم موجد القبيح سفيه والله تعالى يتعالى عما قيل

الموصوف

السفه

السفه بلا خلاف بيننا وبينكم وان كان عندكم موصوفا بالقدرة عليه على
انا نلزمكم فنقول لو كان العبد اوجده من حيث انه فعل والله تعالى
اوجده من حيث انه قبيح كما تزعمون للزم احد امرين كل واحد منهما محال
وبيانه ان العبد اذا قصد تحصيل الكفر فاوجده اما ان يكون الله تعالى
مختارا في ايجاده من حيث انه قبيح او مضطرا الى ذلك فان قالوا هو
مختار فنقول كان من الجائز ان يمتنع عن ايجاده من حيث انه قبيح فيوجد
الكفر بدون صفة القبح وهو محال وان قالوا هو مضطر في ايجاده
فهو كفر لما فيه من دعوى العجز على الله تعالى وادخاله تحت قدرة الغير
وقهره والله الموفق ولا يلزمنا هذا في التخليق والاكتساب
على ما قررنا في شبه الخصوم لان كل فعل في ذاته يوصف الله تعالى
بالقدرة عليه على الانفراد والاستبداد والعبد لا يوصف بذلك
الا ان الله تعالى اجرى العادة ان يخلق كل فعل قصد العبد اكتسابه
ونفرض الكلام في حركة معينة فنقول هي قبل وجودها علمها الله
تعالى وله قدرة ايجادها ولو اراد ايجادها على الاستبداد والعبد
لا يقدر على اكتسابها ومباشرتها بدون ايجاد الله تعالى ولا يقال
لو اراد الله تعالى ايجادها فعلا للعبد مع امتناع العبد عن ذلك هل
يحصل فان حصل فقد لزم القول باضطرار العبد اذ الفعل المراد
هو الذي يوجد وان قصد العبد الامتناع عنه وان لم يحصل فقد لزم
القول بتعجيز الباري لانا نقول لا يتصور عندنا ان يوجدها فعلا للعبد
الا وان يريد العبد وجود قدرته عليها لاستحالة وجود الفعل الاختياري
بلا قدرة ولا يتصور وجود القدرة بدون الفعل فيستحيل ارادة الله
تعالى ايجادها ان تكون فعلا للعبد مع ارادة العبد الامتناع عنها اذ ارادة
الامتناع لا تتصور بدون قدرة الامتناع وقدرة الامتناع فيستحيل
وجودها بدون نفس الامتناع على ما مر في مسئلة الاستطاعة فاما
الالزام على المعتزلة على الوجه الذي بيناه فثابت متقرر وبالله ا

التوفيق واما دعوانا ان اثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى يؤدي
الى المحال فدعوى صحيحة وعند الكشف عن ذلك يتبين اذ ذلك
يؤدي الى ضروب من المحال منها انه يؤدي الى القول بتعجيز الله تعالى
او كونه ممنوعا ومنها انه يؤدي الى ابطال دلايل الموحدين في توحيد
الصانع وتعجيز الموحدين عن اثبات وحدانية الصانع جل وعلا ومنها
ان وجود محدث لم يوجده الله تعالى ولم يكن له عليه القدرة يؤدي الى
كون العالم بصانعين ومنها انه يؤدي الى ان تكون القدرة من صفات
الفعل على مذاهب خصومنا وبعد ورود ذلك يلزم انه لم يكن في الازل قادرا
عندهم ومنها انه يؤدي الى وقوع التشابه بين فعل القديم والمحدث
ومنها انه يؤدي الى جواز عبادة غير الله تعالى وتبيين كيفية كون كل ذلك
مؤديا الى كل وجه من هذه الوجوه بعون الله وتوفيقه اما الاول فانما
قلنا ان ذلك يؤدي الى تعجيز الباري جل وعلا فان الباري لو كان قادرا
على ان يخلق مثلا في يد العبد حركة والعبد قادر على ان يخلق فيه سكونا
ثم من المحال ان يوجد مقدور كل واحد منهما في المحل في وقت واحد لتضاد
بين الحركة والسكون وهذا لا نزاع فيه لقائل فاذا كان الامر كذلك
فقد تعلق حينئذ ثبوت قدرة الله تعالى على مقدوره بامتناع العبد
عن تحصيل مقدوره موقوفة على امتناع العبد عن تحصيل مقدوره وتقيه
والعبد في الامتناع عن تحصيل مقدوره مختار اذ ان شاء امتنع وان شاء
لم يمتنع فصار مختارا في ازالة قدرة الله تعالى ان شاء ازالها عن مقدوره
وان شاء لم يزلها وازالة القدرة تعجيز عندنا وعندكم منع لجواز انتفاء
القدرة مع المنع عندكم وكلا الامرين اعني المنع او التعجيز محال
فان قالوا يلزمكم على هذا ان لا يكون الباري جل وعلا قادرا على المتضادين
لانه لو كان قادرا عليهما ثم اوجد احد المتضادين لصار معجزا او مانعا
نفسه عن تحصيل ما يضاده لاستحالة قيام المتضادين في محل وكما
لا يجوز ان يكون الباري تعالى ممنوعا او معجزا من قبل غيره لا يجوز ان

يكون

ولو لم يمنع العبد عن تحصيل مقدوره
لما ثبت قدرة الله تعالى على مقدوره
فكانت قدرة الله على مقدوره
صح

يكون ممنوعا او معجزا من قبل نفسه قيل ان الله تعالى قادر عندنا على كل
واحد من المتضادين على البدل ويوصف بانه قادر على ايجاد السكون في
هذا المحل في هذه الحالة بدلا عما اوجده فيه من الحركة وكذا في القلب
ولا يوصف بالقدرة على المتضادين على الاطلاق لكون اجتماعهما محالا ولا
دخول للمحال تحت القدرة وهذا لا يمكن تعلق قدرته على مقدوره
باختيار غيره بل هو القادر على ان يفعل اي المتضادين شاء واي المتضادين
خلق خلق عن اختيار واذا اختار ايهما امتنع عن اختيار لا بمنع من قبل غيره
او من قبل غيره وهو امارة كمال القدرة وفيما زعمتم هو قادر على
تحصيل مقدوره لو لم يمنعه غيره عن ذلك او لم يعجزه ويمتنع عن
تحصيل مقدوره بمنع العبد اياه لا باختياره وهذا هو امارة العجز
والقهر والمنع ومثل هذا التعجيز او المنع لا يلزمنا باثبات قدرة
العبد في الكسب لان كسبه مقدور الله تعالى والله تعالى هو الموجد
له فلا يكون في اشتغاله بالكسب ازالة قدرة الله عن مقدوره ليلزم
التعجيز او المنع بخلاف اثبات قدرة التخليق على ما قررنا والله الموفق
والذي يؤيد ما قررنا ان كل فعل من افعال العباد عرض وهو قبل
حدوثه وخروجه من العدم الى الوجود كان معلوم الباري جل وعلا
بلا خلاف وهو عندهم جميعا شيء عند البصريين وعند الجبائي ان
كان عند الوجود حركة فهو يسمى في حالة العدم ايضا حركة ثم لا شك
انه في حال عدمه معلوم الله تعالى والله تعالى يعلمه شيئا في حال
عدمه عندهم وعند البصريين يعلمه عرضا وعند الجبائي منهم يعلمه
حركة ثم الحال لا يخلو اما ان كانت لله تعالى عليه قدرة كما للعبد
عليه قدرة ويصح من كل واحد منهما الانفراد بايجاده كما هو
مذهب طائفة منهم وان كان قدرة الله تعالى عنه منتفية لما كان
مقدورا للعبد لاستحالة كون مقدور بين قادرين كما هو مذهب جمهورهم
ولا وجه الى هذا لان الله تعالى هو الذي يتولى اعطاء العبد قدرة

عرض

الفعل وهو المقدور له ومن المحال ان يقدر ذاتاً ما غيره على ما لا قدرة للمقدر عليه ولو جاز ذا لجاز ان يقدر المقعد غيره على غير المشي الذي المقعد عنه عاجز وهو محال وكذا من المحال ان يعلم ذاتاً غيره شيئاً لم يكن ذلك الشيء معلوماً لذلك المعلم من غير فصل بين القديم والمحدث فكذا هذا والاحالة هذا اما يعرفه العوام ببداية العقل واوايل عقولهم حتى لو صور لا يعني خليقة الله تعالى من العوام قول المعتزلة في تجويز تخليق الله تعالى القدرة للغير على ما لا يقدر الله تعالى على نفسه او يقدر احد من العباد اقدار ذات على ما لا يقدر عليه الذات المقدر لتسارع الى تسفيه القايل به الداعي الى ذلك مذهبا لتفيه كما يعرفون احالة تعليم ذات ما ذاتا ما لا علم للمعلم به ويتسارعون الى تسفيه المجوز لذلك وذاك محالة وخروج عن قضية البداية واوايل العقول وكذا هذا الا يرى ان القول بتخليق قدرة ممن ليس بقادر عليها محال كما ان القول بتخليق علم ممن ليس بعالم محال فكذا القول بتخليق قدرة على فعل ممن ليس بقادر عليه محال على ذلك الفعل يكون محالا كالقول بتخليق علم بمعلوم ممن ليس بعالم بذلك المعلوم والله الموفق فان قالوا لما جاز ان يخلق الباري جل وعلا ارادة لفعل لا يكون هو مريدا له فلم لا يجوز ان يخلق قدرة على فعل لا قدرة له عليه قيل عندنا لا فرق بين هذا وبين ما الزمنا فان الله تعالى كما يستحيل ان يخلق قدرة لغيره على فعل لا قدرة له على ذلك الفعل يستحيل ان يخلق ارادة لغيره لفعل لا يكون هو مريدا لذلك الفعل لما نبين بعد هذا ان من مذهبنا القول بعموم ارادة الله تعالى المحدثات وهذا سوال ينبني على اصلكم الفاسد فان قالوا القول بما قلتم يؤدي الى ان يوجد من الله تعالى ارادة للمتضادين في محل واحد في وقت واحد فانه اذا خلق لذات ما ارادة الفعل في محل وخلق الآخر ارادة ضد ذلك الفعل في عين ذلك المحل في تلك الساعة فكان هو تعالى مريدا ما خلق لكل واحد منهما ارادته من الفعل كان مؤديا الى ذلك

وهو

وهو محال قيل هذا السوال تمويه منكم ان عرفتم حقيقة الارادة والا فهو صادر عن الجهل بحقيقتها وهذا لان تخليق الارادة لذاتين لفعلين متضادين في وقت واحد في محل واحد محال كتخليق الفعلين فان الارادة بدون الفعل محال وكل ما سمي ارادة اذا لم يطابقه الفعل ولم يقترن به فهو تمني وليس بارادة فلا يكون كل واحدة منهما ارادة بل ما قارنه الفعل فهو ارادة وما لم يقارنه الفعل فهو تمني على ما نبين حقيقة هذا اذا انتهينا الى مسيلة الارادة ان شاء الله تعالى فان قالوا لما جاز ان يخلق الله تعالى التمني لفعل لا يكون متمنيا لذلك الفعل لما لا يجوز ان يخلق قدرة على فعل لا يكون هو قادرا على ذلك الفعل قيل هذا السوال فاسد لما مر ان التمني يمتاز من الارادة بوجود مفارقة الفعل اياه وعدم المفارقة ولا يجوز ان لا يوجد ما يريده الله تعالى فلا يتصور منه التمني فان كان ذلك الفعل مما يوجد فما وجد من العبد الارادة وتعلقت به ايضا الارادة لله تعالى وان كان ذلك الفعل مما لا يوجد فما حصل من العبد تمني لا ارادة والله تعالى كان مريدا عدم ذلك الفعل لا وجوده فيعدم ذلك الفعل الذي يريد عدمه لا يكون متمنيا بل يكون مريدا عدمه الا ترى انه لا يكون متمنيا للتمني الذي خلقه فلا يكون متمنيا للفعل الذي خلق له التمني فاما فيما نحن فيه فيستحيل ان يخلق قدرة لا قدرة له عليها فيستحيل ان يخلق قدرة على فعل لا قدرة له عليه وفي التمني بخلافه والله الموفق وهذا القسم يليق بالفصل الثاني وهو ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات وانما وقعنا فيه في هذا الفصل لضرورة التقسيم واذا ابطل هذا القسم تعين القسم الآخر وهو ان لله تعالى عليه قدرة كما للعبد عليه قدرة وينفرد كل واحد بايجاده كما ذهبت اليه طايفة منهم شرع على هذا التقسيم يلزم فنقول اذا اوجده العبد هل بقي لله تعالى على ذلك الفعل قدرة الايجاد فان قالوا انعم فقد احالوا لان ايجاد الموجد محال وان قالوا لا فقد اقروا بان ازالة العبد قدرة الله تعالى

عما كانت ثابتة عليه ومنعه اياه عن ايجاد ما كان قادرا على ايجاده وهذا
هو التعجيز عندنا والمنع عندكم وكل ذلك محال ممتنع والله الموفق فان
قالوا ايوجده الله تعالى في الحالة الثانية من حال وجوده الذي اوجده العبد
قيل الالزام في الحالة الاولى باق ولا اعتراض لكم عليه ثم ان ايجاده ايضا
في الحالة الثانية مستحيل فان ما اوجده العبد عندنا مستحيل البقاء وعندكم
على الاختلاف فيما بينكم قد يكون مما لا يبقى وقد يكون مما لا يبقى فان كان مما
لا يبقى فايجاده في الثاني مستحيل لانه يصير ايجادا لموجود في الوقتين
المتواليين اللذين لا يتصور العدم فيما بينهما وهذا هو حد البقاء والقول
ببقاء ما لا يبقى محال وان كان مما يبقى فهو في الثاني من زمان وجوده موجود
وايجاد الموجود محال وعرف بهذه الفصول ان القول باثبات قدرة
التخليق للعبد يؤدي الى تعجيز الله تعالى وهو محال والله الموفق وانما
قلنا انه يؤدي الى ابطال قول الموحدين لانه يؤدي الى تعجيز الباري
على ما بينا ولو جاز ان يكون الباري جل وعلا عاجزا بتعجيز الغير اياه ولا
تبطل ربوبيته لجاز ان يكون للعالم صانعان واكثر وان كان البعض يعجز
بعضا وقد قررنا هذا الفصل على الاستقصاء في مسئلة اثبات وحدانية
القديم جل وعلا فلا نعيدها هاهنا ثم ان المعتزلة انما يثبتون لغير الله تعالى
قدرة التخليق لئلا يكون الله تعالى معاقبا عباده على ما يخلق هو بنفسه
ويخرجه من العدم الى الوجود فيكون عادلا في تعذيبهم غير ظالم في عقابهم
فابطلوا التوحيد بهذا العدل وعرفنا انهم حيث انكروا ان يكون الكلام
معنى قائما بذات الله تعالى او شيء من الصفات بل قالوا بذات لا صفة
له تحقيقا للتوحيد ابطلوا امره ونهيه وبطل بذلك الحل والحرمة وخرج
الفعل عن كونه طاعة او معصية وكان التعذيب على ما ليس بمعصية
ظلما فابطلوا عدلهم بتوحيدهم وهذا معنى قول اصحابنا رحمهم الله
ان المعتزلة ابطلوا عدلهم بتوحيدهم وتوحيدهم بعدلهم ولو قيل
انهم ابطلوا عدلهم بعدلهم وتوحيدهم بتوحيدهم لكان صوابا وبيانه انهم

اثبتوا

اثبتوا الاستطاعة سابقة على الفعل لئلا يؤدي الى تكليف ما لا يطاق
ثم قرروا انها تنعدم عند الفعل فان كل فعل عندهم لا قدرة للفاعل عليه
وما لا قدرة للفاعل عليه كان تكليفه تكليف ما لا يطاق والامر به
والنهي عنه باطل والتعذيب عليه ظلم فابطلوا عدلهم بعدلهم وابطلوا
توحيدهم بتوحيدهم فانه لو جاز وجود العالم بذات لا حياة له ولا قدرة
عليه ولا علم ولا سمع ولا بصر لجاز وجود كل جزء من اجزاء العالم بكل جماد
وموات ولم يبق دليل على وجود الباري تعالى وصار كل موات وجماد
جائز الالوهية ممكن الربوبية وانما قلنا انه يؤدي الى القول بصانعين
وذلك لان العالم اعراض واعيان والله تعالى خالق الاعيان فاما
الاعراض فعلى قول معمر وبعض المعتزلة لا قدرة لله تعالى على شيء من الاعراض
وما يوصف هو بخلقها ولا ايجادها ولا هي داخلة تحت قدرته انما الاجسام
هي التي تخلق الاعراض بعضها طبعا بطبعها وبعضها بالاختيار فما خلق الله تعالى
عنده لا صحة ولا سقما ولا موتا ولا حياة ولا لونا ولا رائحة ولا طعما ولا
هيئة ولا تركيبا ولا ائتلافا ولا حركة ولا سكونا وغير ذلك وفيه فساد
من وجوه احدها انه جوز تخليق الاعراض من الموات والجمادات
ولا حياة لها ولا قدرة ولا علم وتلك الاعراض افعال محكمة متقنة وتجويز
تخليقها ممن لا علم له ولا قدرة ولا حياة يبطل كون الصانع موصوفا بهذه
الصفات اذ الفعل المحكم المتقن دليل ثبوت هذه الصفات ولان بداية
العقول يحكم عليه بالجهل والحمق حيث جوز الافعال المحكمة ممن لا حياة
له ولا علم ولا قدرة والآخر انه جعل لله تعالى شركاء في تخليق العالم اذ العالم
لما كان منقسما ولم يكن منه الا قسم واحد وكان القسم الآخر حاصلا
بغيره كان العالم مخلوقا له ولغيره ثم كان قوله شرا من قول المجوس لعنهم
الله بوجوه احدها ان المجوس لا تثبت للصانع الا شريكا واحدا وهو اثبت
ما لا يحصى من الشركاء والثاني انه جوز وجود الفعل المحكم ممن لا حياة
له ولا علم ولا قدرة والمجوس انكروا ذلك وهو اثبت لله شركاء غير

احياء ولا علماء ولا قادرين وان يجوز دون لم يجوز وذلك والثالث انه جعل
صنع كل واحد منهم من جماد ودواب اكثر من صنع الله تعالى ولان الله تعالى
ما خلق الا الاجسام ثم كل جسم خلقه يخلق اما باختياره واما بالطبع
ما لا يحصى من الاعراض فيكون بمقابلة كل جزء من اجسام العالم الذي
سوى الله تعالى بخليقته ما لا يحصى كثرة مما لا يخلقه الله تعالى والرابع ان
المجوس ما اضافوا الى غير الله الصانع الحكيم الا الشرور والقبائح تنزيها له وهم
كما اضافوا الشرور والقبائح من الموت والسقم والمرض والزمانة
والعمى والصمم والعرج والشلل الى غير الله تعالى اضافوا ايضا المحاسن
والخيرات من الفرج والسرور واللذة والحياة والصحة والبصر
والسمع الى غير الله تعالى فضاهوا المجوس في اضافة الشرور الى غير
الله تعالى واربوا عليهم باضافة الخيرات والمحاسن الى غيره ثم
العلم بحدوث الاجسام يحصل بمعرفة حدوث الاعراض والاعراض
لما لم تثبت مخلوقة لله تعالى فلم يكن الله تعالى مثبتا دلالة حدوث العالم ولا
قادرا على اثباته وانما اثبت ذلك غيره ومن الاجسام وكذلك ما اثبت
للرسول دلالة الصدق اذ ما ثبت في العصا من الحية والذهاب وفي
اليد من النور وفي الماء من الانفلاق وفي الميت من الحياة وفي الاكمه
والابرص من البرء وفي الخشب من الحنين وفي الشاة المسمومة من
الكلام كل ذلك اعراض لا صنع لله تعالى فيها والقول به كفر وبشر بن المعتمر
احدهم وشيوخهم يجوز خلق اللون والطعم والرائحة والبصر والسمع والادراك
من غير الله تعالى فيصير خالقا هو لا شريكا لله تعالى في تخليق العالم وجمهور
المعتزلة يجعلون كل فعل حصل من احد المخلوقين الاحياء باختيارهم مخلوقا
لهم خارجا عن مقدور الله تعالى فيكون كل كلب وخنزير وبق وبعوض
شريكا لله تعالى في العالم بعضه له لا قدرة لله تعالى عليه وبعضه لله تعالى
فيذهب كل منهم بما خلق وهؤلاء الجمهور منهم بل كلهم ضاهوا المجوس واربوا
عليهم لوجهين على ما قررنا في ابطال كلام معمر ولهذا ورد المأثور عن النبي

عليه

عليه السلام فهم القدرية مجوس هذه الامة وانما قلنا ان مذهبهم
يودي الى القول بكون قدرته من صفات الفعل وذلك لان من مذهبهم
ان ما يثبت ولا ينفى فهو من صفات الذات وما يثبت وينفى فهو من صفات
الفعل ولهذا جعلوا الكلام من صفات الفعل وحكموا بكونه محدثا لما انه
يثبت وينفى فيقال انه تعالى كلم موسى ولم يكلم فرعون فكذا ههنا
يقال انه يقدر على افعال نفسه ولا يقدر على افعال خلقه فتكون القدرة
على قضيته قولهم من صفات الفعل فيكون حادثا والقول بذلك كفر فان زعموا
انه حادث تركوا قولهم انه من صفات الذات وهو قادر بنفسه وان زعموا
انه ليس بحادث وليس من صفات الفعل بل هو من صفات الذات وهو كان
موصوفا به في الازل فقد زعموا ان قدرته شاملة على المقدورات اجمع وقد
ابطلوا قولهم انه لا يقدر على افعال خلقه ورجعوا عن هذه المسئلة وان
تمسكوا بهذه المسئلة وتقرروا على قولهم ان القدرة من صفات الذات
فقد ابطلوا على انفسهم فرقهم بين صفة الذات وصفة الفعل بما ذكروا
من الفرق وان تمسكوا بكل ذلك فقد ناقضوا الحش مناقضة والباطل
ينقض بعضه بعضا والحق يؤيد بعضه بعضا والحمد لله على العصمة عن
الضلالة والتمادي في الغي والجهالة وانما قلنا انه يؤدي الى وقوع التشا
بين فعل القديم وفعل المحدث فان فعل الله لما كان اخراجا من العدم الى
الوجود وفعل العبد كذلك كان كل واحد من الفعلين يشبه صاحبه خصوصا
على اصلهم فان عندهم الفعل والمفعول واحد فحركة المرتعش فعل الله
تعالى ومفعوله وحركة العبد فعل العبد ومفعوله ولا فرق بين حركة
وحركة بمعنى من المعاني فكان فعل العبد وخلقه كخلق الله تعالى وقد قال
الله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم وهذا
والله اعلم استفهام بمعنى الانكار وللنفي فكان الله تعالى نافيا ان يكون
من احد خلق كخلقه فان قالوا ان فعلنا وان كان اخراجا من العدم
الى الوجود وفعله تعالى ايضا اخراج من العدم الى الوجود الا انه

لا مشابهة بين فعلنا وفعله لان فعلنا خضوع وذلة او عبث وفساد وفعله
عز وجل حكمة وصواب وليس بخضوع ولا ذلة والعبث لا يشبه الحكمة
هذا اعتراض الكعبي فيقال له ان الحركة حركة لنفسها وكذا السكون
والسواد والبياض وكون الفعل طاعة او معصية او ذلة وخضوعا
لمعاني وراء الذات فان الفعل يكون طاعة لخروجه على موافقة الامر
والمعصية تكون معصية لخروج الفعل على مخالفة الامر وارتكاب ما نهي
عنه فكانا من الاسماء الاضافية وكذا الحركة لا تكون ذلة لنفسها وكذا
لا تكون خضوعا لنفسها بل القصد فعلها والقصد معنى في القلب والحركة
تكون بالجوارح والمتشبهان لذاتيهما لا يختلفان باختلاف الاسامي الاضافية
الثابتة لمعاني هي اغيار للذات الا ترى ان سواد زيد وسواد عمرو لا يختلفان
لاختلاف المحل وسكون زيد لا يكون مشابها لحركته وان كان الفاعل واحدا
لاختلافهما في ذاتيهما فاذا لم يكن لاتحاد الفاعل اثر في تشابه ما اختلفا
بذاتيهما لا يكون لاختلاف الفاعل او معنى من معانيه او اختلاف آلة
الفاعلين اثر في اختلاف شيئين اشتبها لذاتيهما وهذا لان علة الاشتباه
والاختلاف لما كان هو الذات وباختلاف ما وراء الذات من المعاني
لا يتغير الذاتان ولا باتحاد ما وراء الذاتين من المعنى يتحدان لا يتغير
ما هو من مقتضيات الذاتين من التشابه والاختلاف وعرف بهذا
جهل الكعبي في الاعتراض عن الحقائق اما جهلا منه بذلك واما تمويها
على الضعفة ثم يقال له ما قولك فيما اذا كانت حركة مأمورا بها في
مكان ثم امر بحركة اخرى في مكان آخر اهاتان متجانستان او مختلفتان
فان قال هما متجانستان متشابهتان قيل فما بالهما لم يختلفا باختلاف
الامكنة واختلفا باختلاف الامر والنهي مع ان الامر والنهي ليسا
من القرائن اللازمة للحركة لتصور وجودهما بدونهما وحصولهما غير
مأمور بهما ولا منهي عنهما والمكان من القرائن اللازمة لاستحالة وجود
الحركة والسكون بدون المكان فان قال هما مختلفان لاختلاف

الامكنة

الامكنة قلنا فما بالهما اختلفتا مع انهما طاعتان ولم يوجب اتفاقهما
في الاتصاف بكونهما طاعتين تشابههما وان اختلفت الامكنة واوجب
افتراقهما في الاتصاف لكونهما طاعة ومعصية اختلافهما مع استوائهما
في الذات الذي هو علة الاشتباه وكذا اذا امر بسكون ثم امر بحركة
هل اوجب اجتماعهما في الاتصاف بكونهما طاعتين اشتباههما ام لا فان
قال نعم اوجب الاشتباه بين المتضادين مع اقتضاء ذاتيهما الاختلاف
بينهما والذات المقتضي لذلك موجود وان قال لا ابطل الاتفاق من
حيث الطاعة لا يوجب الاختلاف بينهما عند استواء الذاتين واقتضائهما
تشابههما والله الموفق مع ان عندهم قد يكون فعل الله تعالى ما هو ذلة
وخضوع لان خلق الله تعالى عندهم المخلوق ولا شك ان كل مخلوق فيه
ذلة وخضوع وحاجة ومن المخلوقات ما هو شيطان وشر وفتنة وبلاء
وفساد ونتن وخبث وقذر وكل ذلك عندهم فعل الله تعالى فاني يصح
ما ذكر من الفرق وابطال التشابه بين خلق الله تعالى وبين خلق غيره
فان قالوا لو كان يقع الاشتباه بين فعلنا وفعل الله تعالى لان كل واحد
من الفعلين اخراج من العدم الى الوجود واحداث لكان الاشتباه بين
الله تعالى وبين الخلق ثابتا لانه تعالى عالم والعبد ايضا عالم قيل
له هذا الكلام فاسد فانه قد سبق ان حركة المرتعش وحركات
العروق النابضة فعل الله تعالى عندهم والحركة الاختيارية فعل العبد
وبينهما مشابهة ولا يمكن اثبات مخالفة بينهما في ذاتيهما على ما قررنا فاما
الله تعالى فهو عالم بعلم ازلي والعبد عالم بعلم محدث فلا يكون بين العلمين
مشابهة فلا يكون بين العالمين مشابهة وعلى اصل النجارية المشتبهان
يشتبهان بانفسهما لا باشتباه هو معنى وراء المشتبهين والباري تعالى
عالم بنفسه وليس المحدث عالما بنفسه فلا يكون بينهما مشابهة على اصلهم
فاما المحدثان فلم يكونا متحركانا فاتفقا بانفسهما في معنى الحدوث
وقول القايل احدهما حدث لا بعلاج ولا تعب والاخر حدث بعلاج

ان يكون موجبا للتشابه عند الاختلاف
في الذات فكذا الاختلاف فيهما من
حيث الطاعة صح

وتعب ليس يقتضي الاشتباه عن الحادثين بانفسهما اذ ليس الحدوث الا الوجود عن العدم وهذا المعنى لا يختلف في حق حادث وحادث وان كان احدهما حدث بعلاج وتعب والاخر حدث لا بعلاج وتعب اذ العلاج والتعب معنى وراء الحادث ونفي معنى وراء نفس الحادث واثبات ذلك المعنى في حق حادث لا يوجب تغيرا في ذاتهما الا ترى ان من قال هذا السواد لزيد وهذا السواد ليس لزيد لا يوجب ذلك الاختلاف بين السوادين ولا زوال الاشتباه فكذا هذا فان قالوا ان قولنا حركة اسم عام والاشتباه يكون بالصفة الخاصة وكونها طاعة ومعصية صفة خاصة في الحركة لانها تتنوع الى الطاعة والمعصية قلنا قد مر ابطال هذا في مسئلة التشبيه ثم لقول ان كون الحركة طاعة او معصية ليس براجع الى الذات بل ذلك اسم ثبت لورود الامر به فلا تتغير به الصفة الراجعة الى الذات لان الذات لا تتغير به الا ترى ان ضد الحركة وهو السكون قد يوصف بهما والذي يحقق هذا اشتباه سواد زيد بسواد عمرو ولا يقال السواد اسم عام يتغير باعتبار انقسام المحال فلا يكونان مشتبهين لعمومهما بل قيل باشتباههما عندكم لما ان الانقسام لاجل المحل ليس براجع الى الذات فلو يوجد عمومه فكذا هذا وهذا اعتراض الكعبي ذكره في المقالات فان قالوا انا ان قلنا انا نفعل مثل فعل ربنا لكن لا شك ان فعلنا غير فعل ربنا وانكم تزعمون انكم تفعلون عين فعل ربكم فانتم احق بالقول بالاشتباه فلكم بفعل ربكم قلنا لهم الاشعرية وابو عيسى البرغوث من النجارية فانهم ان زعموا ان الفعل عين المفعول فانهم يابون ان يكون العبد فاعلا فلا يستقيم قولكم في حقهم انكم تفعلون فعل ربكم فيسقط كلامكم في حقهم ومن قال من النجارية ومتكلمي اهل الحديث ان العبد يفعل الا ان فعله الاكتساب لما احدثه الله تعالى لا الاحداث فهؤلاء وان اقروا بالفعل ولكن فعلهم ليس بخلق فلم يكونوا خلقوا كخلق الله تعالى وانتم الخالقون بزعمكم كخلق الله

تعالى فلو سلكم هذا الكلام وسقط عنهم وعندنا فعل العبد هو مخلوق الله تعالى ومفعوله لا فعله وخلقه اذ فعل الله تعالى هو الصفة الازلية القايمة بذاته وما هو فعل العبد فهو مفعول الله تعالى والله تعالى هو الذي تولى ايجاده واخراجه من العدم الى الوجود والعبد اكتسبه وباشره فلم يكن فعل العبد مثل فعله ولا خلقه كخلقه وكيف يكون كذلك ولا خلق للعبد البتة ومما يكشف عن عوار هذا الكلام ان الاشتباه يجري بين شيئين وعندكم فعلكم عين فعل الله تعالى فكانت احدى الحركتين عندكم فعل العبد والاخرى فعل الله تعالى فهما متشابهتان فوجد منكم على زعمكم خلق كخلق الله تعالى فاما عند من يسلم لكم من النجارية ومتكلمي اهل الحديث ان العبد له فعل ففعله عندهم عين فعل الله تعالى فهو من حيث انه خلق فعل الله تعالى ومن حيث انه حركة او سكون طاعة او معصية فعل العبد ففعلي الكسب هو عين الخلق وعين الخلق هو عين الكسب كما ان عين الحركة هي عين الشي وعين الغير عين الحركة واثبات الاشتباه في شي واحد محال اذ الشي لا يشبه نفسه وكان الذي الزمتك اياهم فاسدا اذ عندنا فعل العبد وان كان غير فعل الله الا ان فعل الله تعالى خلق وايجاد وفعلنا مباشرة واكتساب فلم يلزم التشابه والله الموفق والذي يقدم جميع كلامه فصل العقيقتين وهو ان قصبتين طرت اعاليهما من وراء جدار فحركة احديهما العبد والاخر حركها الله تعالى فعاينهما انسان لم يفصل البتة بين الحركة التي خلقها الله تعالى وبين الحركة التي خلقها العبد لاشتباههما في ذاتيهما من جميع الوجوه فان قالوا ايمكن الفصل بين الحركتين بالرجوع الى السبب فانا نستظهر وراء الجدار فاذا راينا انسانا حرك احدهما ولم يحرك ما من البشر الاخرى علمنا ان الاولى فعل الخلق والثانية فعل الله تعالى قلنا لهم ارايتم لو ان المحرك لاحديهما كان هو الله تعالى والمحرك للاخرى بعض الارواح الناطقة من الملايكة او الجن او اثبتا على الذي لم تجر العادة برويتنا اياهم وعندكم يستحيل رويته للطافته ثم تفصلون

بينهما ثم نقول قد سبق الكلام منا ان المتشبهين بذاتيهما لا يختلفان
باختلاف الفاعلين ولا باختلاف معاني وراء ذاتيهما ولا عبرة لاختلاف
الفاعل واتحاده وانما العبرة في معرفة حقيقة الاشتباه لذات
المتشبهين او المعنى الموجب للاشتباه لا لما وراء ذلك من الفاعل
او المكان او الزمان او الالة او السبب لان كل ذلك لا يوجب تغيرا في
علة الاشتباه او الاختلاف ولهذا لم يكن بين الحركتين في محلين
مختلفين وبين الحركة والسكون وبين السواد والبياض والاجتماع
والافتراق والحلاوة والمرارة والنتن والرائحة الطيبة مشابهة
عند اتحاد الفاعل فكذا لا يوجب اختلاف الفاعلين خلافا في الفعلين
عند اشتباههما بذاتيهما وتحقق ما ذكرنا تحقيقه من اثبات المشابهة
بين خلق الله تعالى وخلق العباد على اصول المعتزلة والله تعالى نفى
ذلك نصا وابطل ذلك ورد على الله تعالى وجاعلين انفسهم مستحقة
للعبادة واهلا لها لان الله تعالى يقول ام جعلوا لله شركاء خلقوا
كخلقه فتشابه الخلق عليهم اوجب لهم العذر في عبادتهم ما كانوا
يعبدون وجعلهم اياهم شركاء لله تعالى في العبادة لو كان منهم خلق كخلقه
وكل ذلك كفر عصمنا الله تعالى عن مثل ذلك فبالوقوف على ما بينا ظهر
صحة ما ادعينا ان اثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى يؤدي الى المحال
وبالله التوفيق **فصل** ثم الدليل على ان العبد له فعل وان لم تكن له
قدرة التخليق مساعدة الخصوم ايانا ان له فعلا وما مر من الدلايل
الموجبة لذلك وهي الدلايل السمعية والعقلية والضرورة التي يصير
دافعها مكابرا على ما سبق ذكرها في ابطال كلام الجبرية فان قالوا اذا
ثبت ان العبد له فعل ثبت انه هو المخترع له قلنا قد اقمنا الدلالة على
انه ليس لغير الله تعالى قدرة الاختراع على وجه لم يبق للشك فيه مجال
فان قالوا لو لم يكن للعبد قدرة الاختراع لم يكن له فعل وكان مضطرا
فيما حصل منه من الافعال قلنا قد اقمنا الدلالة على ان له فعلا وثبوت

بطريق الضرورة الفرق بين الافعال الضرورية وبين الافعال
الاختيارية فان قالوا هذا غير معقول ان يكون الله تعالى مخرجا
للفعل من العدم الى الوجود والعبد يكون فاعلا قلنا لم قلتم انه
غير معقول والمعقول ما قام عليه الدليل العقلي وقد قام فيما نحن
فيه فان الدليل قام على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير القديم سبحانه
وتعالى وقد قام على ان العبد له فعل الا انه لا يتصور في اوهامكم ذلك لانكم
لم تروا في الشاهد من كان له قدرة الفعل في محل قدرة غيره ومن له
قدرة الاختراع يفعل فعله الاختياري ويوجده في محل قدرته
فلم يتصور ذلك في اوهامكم عند قصور رجوعكم عن الوقوف عليه
والوهم من نتايج الحس على ما سبق ذكره وخروج الشيء عن الوهم مما
لا يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته فان العلم محيط
بثبوت الروح في البدن ووجود الفعل فيه وان كان لا يتصور في الوهم
معنى يحيى به هذه الاعضاء ولا معنى يوصف به على ما غاب عن الحواس
من حقايق الاشياء لخروجه عن الحواس وقد مر ان من رام ان يعرف بالوهم
ما سبيل معرفته العقل فقد حاد عن الطريق ومن تبع الوهم ولم يتبع
الدليل فيما يحتاج الى معرفته بخروجه عن الوهم فاول ما يلزمه انكار
ثبوت الصانع اذ لا يتصور في الوهم ما ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض
ولا قايم بنا ولا بجهة من الجهات منا ولا اتصال له بنا ولا انفصال
له عنا ويلزمه ان يخرج ثبوت الصانع عن العقل بخروجه عن الوهم او
فيقول انه ليس ثبوته بمعقول لما انه ليس بموهوم فقد اقر بثبوت
الصانع اتباعا للدليل وان لم يتقرر ذلك في الوهم يلزمه الاقرار بما
بينا اتباعا لما قمنا من الدليل وان لم يتصور ذلك في الوهم فالمتكلم
في هذه المسئلة ينبغي ان يتمسك بما ذكرت من الدليل القايم على استحالة
ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى والدليل القايم على ثبوت الفعل
للعبد ويدفع ما يورده الخصوم من الشبه بالعرض على الله ليلبسن ولا

فعل

ولا نشتغل عن ذلك بل ننبه لينسهل التخلص عما يورده من الشبهة وحل ما يوجهون من الاشكال بتوفيق الله وعونه وبعد فالجواب عن قولهم ان لا تعلق للقدرة الا بالاحداث وتعلقها بوجه سوى الاحداث غير معقول فانا نقول لهم قد اقمنا الدلالة على استحالة ثبوت قدرة الاختراع والاحداث لغير الله تعالى فعليكم ان تعترضوا على ذلك الدليل فان قالوا لو استحال ذلك لبطل تعلق قدرة العبد بشيء وتعطلت قدرته قلنا وقد اقمنا الدلالة على ان العبد له فعل هو مقدور له فيجب عليه الانقياد للدليل واثبات الفعل للعبد وان لم يخترعه ويثبت بمجموع الدليلين جواز تعلق القدرة لا بجهة الاختراع ثم نقول ما يخترعه الله تعالى مما لا اختيار له لا يكون فعلا له فيكون مخلوق الله تعالى ومفعوله لا فعله ولا فعل غيره عندنا وعند الاشعرية والنجارية يكون فعل الله تعالى لانه مفعوله والفعل والمفعول واحد وما يخترعه فيمن له الاختيار ان كان ذلك الشيء مما لا يتعلق به قدرة المحل فهو ايضا ليس بفعل للعبد بل العبد محله لا غير وما يخترعه فيه باختيار العبد ذلك وله عليه قدرة فان تعلق قدرته بكونه فعلا له فيكون الله تعالى مخترعا فعل العبد باختياره ولولا اختيار العبد وقصده اكتسابه لما خلقه الله تعالى فعلا له فاثر قدرته كون ذلك المخترع فعلا له هذا على جهة التبرع مع انه لا حاجة بنا الى بيان ذلك على ما بينا من ان وجوب اتباع الدليلين يقتضي ما قلنا والله الموفق وهكذا الجواب عن قولهم ان الله تعالى اذا علم شيئا ثم اعلمنا انما يكون ما يثبت لنا علما بذلك الشيء ان لو اعلمنا على الوجه الذي علم هو به فاما اذا اعلمنا لا على ذلك الوجه لا يكون ذلك اعلاما بل يكون تجهيلا فانه تعالى اذا علم شيئا اسود او ابيض او طويلا او عريضا فان اعلمنا على ذلك الوجه بان اعلمنا انه اسود او ابيض او على ما كان كان ما ثبت لنا علما فان علم هو شيئا اسود واعلمنا ابيض فما ثبت لنا لا يكون علما بل يكون جهلا فكذا هذا في قدرته واقداره ايانا فاذا قدر على شيء واقدرنا

عليه ينبغي ان يقدرنا على ذلك الوجه ولو اقدرنا لا على ذلك الوجه لا يكون ذلك اقدارا ثم ان الله تعالى يقدر على اختراع الاشياء فاذا اقدرنا يقدرنا على جهة الاختراع ولو لم يقدرنا على تلك الجهة لا يكون ذلك اقدارا فانا نجيب عن هذا الكلام فنقول بل يكون ذلك اقدارا وان لم يقدرنا على الاختراع لما هو ان للعبد فعلا يتعلق به قدرته وان ثبوت الاختراع من جهته مستحيل ويثبت بمجموع الدليلين ان المقدور نوعان مخترع ومكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين جهة اختراع وجهة اكتساب اختص الله تعالى باحدهما واختص المحدث بالاخر بخلاف العلم فان هناك لم يثبت دليل يوجب ان تعلق العلم بالمعلوم بجهتين بل قام الدليل ان تعلقه بالمعلوم بجهة واحدة وهو ان يتعلق به على ما هو به اذ لو تعلق به لا على هذه الجهة لكان جهلا لا علما ثم نشتغل بابطال ذلك فنقول قياس العلم يقتضي ما قلنا لو عقلتم فان علمنا يتعلق بما هو معلوم الله تعالى وليس من ضرورة تعلق علمنا به زوال علم الباري بل بقي علمه متعلقا به وبقي المعلوم معلوما له وان صار معلوما لنا فكذا اقدرتنا ينبغي ان تتعلق بما هو مقدور الله تعالى وعند تعلق قدرتنا به يبقى مقدورا له فكانت قدرته قدرة الاختراع فيبقى كذلك وكون الشيء مخترعا بقدرتين محال بالاجماع فتكون قدرة العبد متعلقة لا بجهة الاختراع ضرورة فاما كون المعلوم معلوما بعلمين فليس بمحال فيتعلق به علمه تعالى وعلمنا والذي يؤيد ما قلنا ان اعتبار العلم يوجب ما ذهبنا اليه ان اعلام الغير ممن لا علم له به محال وانما يصح اعلام الغير ممن له العلم فكذا اقدار الغير على شيء لا قدرة للمقدر عليه يكون محالا وكذا ان زوال العلم عما هو معلوم غيره لا يكون الا عن جهل فكذا ان زوال القدرة عما هو مقدور الغير لا يكون الا عن عجز فكان فيما قلتم تعجيز الله تعالى وذلك محال ثم نقول لهم لما كان يستحيل ان يعلمنا تعالى خلاف معلومه فيستحيل ان يقدرنا الله تعالى على خلاف مقدوره ومقدوره مخترع مضاف اليه لا مطلق المخترع فيقدرنا ايضا على مخترع مضاف اليه لا على

مطلق المخترع ولو جاز ان يقدرنا على مخترع غيره مضاف اليه لجاز ان يعلمنا
معلوما غير مضاف اليه وذا باطل فكذا هذا والله الموفق وعلى هذا
الوجه يبطل ايضا قولهم ان ما قلتم يؤدي الى جعل العباد مضطرين او
الى تعجيز الله تعالى فان الله تعالى اذا اراد ان يخلق كسب العبد ان كان
للعبد قوة الامتناع فقد عجز الله تعالى عن تخليقه وان لم يكن له قدرة الا
متناع فهو اذا مضطر فانا نقول بينا بالدليل انه لا اختراع من قبل
العبد وان له فعلا فكان مجموع الدليلين موجبا كونه تعالى قادرا
مخترعا وكون العبد فاعلا مكتسبا مختارا وما قلتم من السؤال يوجب
بطلان احد هذين الوجهين وما ثبت بالدليل المتيقن غير محتمل للبطلان
فاذا كان السؤال في نفسه باطلا فنقول ان كان الله تعالى اراد الحركة
الضرورية من العبد فيخلقه ولا يكون بالعبد قدرة الامتناع والله
تعالى قادر والعبد مضطر وان اراد تخليق الحركة الاختيارية فالعبد
لا يتصور منه الامتناع لانه تعالى انما يخلق تلك الحركة اذا ارادها
العبد واختارها وقصد اكتسابها فيخلق الله تعالى لا محالة لاجرائه
العادة في تخليقه عند وجود قصد العبد لا لكونه ملجأ الى ذلك على ان
الله تعالى اذا كان خلقه مقارنا لقدرة العبد كيف يتصور منه الامتناع
عن الفعل وهو موجود والامتناع عن الموجود محال والله الموفق

فصل

وبالوقوف على ما بينا من الدليل استحالة ثبوت القدرة الاختراع للعبد
ودليل ثبوت الفعل والقدرة له يعرف جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة
قادرين وذلك بحمد الله تعالى دليل فيه كفاية وغنية عن الاشتغال
بغيره من الدلائل ثم نقول قد سبق منا القول في الفصل الذي اثبتنا فيه
استحالة دخول الاختراع تحت قدرة العبد ان اقدار الغير على ما لا يقدر
عليه المقدر محال وقد انعقد الاجماع ان الله تعالى هو الذي يقدر العبد
ويخلق قدرته وان القدرة ليست بداخلة تحت قدرة العبد اذ لو منعت
عنه لما يمكن من اكتسابها عندنا وتخليقها عندهم واذا كان الله تعالى هو

الذي

الذي يقدر العبد كان محالا ان يقدره على ما لا قدرة له عليه على ما قررنا
فكان ذلك دليلا على جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين ثم
لا دليل يدل للمعتزلة على استحالة دخول مقدور تحت قدرة قادرين الا
انهم لم يعاينوا ذلك وهم ابدا ينزعون الى الوهم ويجعلونه عيارا للعقل
والفهم وهو بعيد عن الصواب على ما قررنا ثم قيل لهم اي شيء تعنون
بقولكم ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال اتعنون دخوله
من جهة الاختراع ام من جهة الاكتساب ام من جهة اكتساب واختراع
فان قالوا من جهة الاختراع فمسلم ولا نزاع بيننا في هذا وان قالوا من
جهة الاكتساب فكذلك لان فعلا واحدا لا يكون فعلا لكاسبين
وان قالوا من جهة الاكتساب والاختراع ان يقدر على اختراعه مخترع
وعلى اكتسابه مكتسب ففيه النزاع فقيل لهم لم قلتم ذلك وقد وقعت
المخاصمة فيه ثم ما اقمنا من الدلائل موجب لذلك ومن عد الممكن ممتنعا
فهو جاهل فكيف بمن عد الواجب ممتنعا ثم هم انما عدوا ذلك ممتنعا لانهم
لم يعقلوا تعلق القدرة بالمقدور الا من جهة الاختراع وذلك لعمري
محال وعند خصومهم قط لا يجوز تعلق قدرتين بجهة الاختراع بمقدور
واحد وانما الكلام وراء ذلك وهو ان قدرة واحدة لما تعلقت
بمقدور بجهة الاختراع هل يجوز ان يتعلق به قدرة اخرى يكون اثرها
حول ذلك المخترع فعلا له ام لا عندنا ذلك جائز وعندهم ذلك ممتنع وقد
اقمنا الدلالة على وجوبه فضلا عن الجواز ثم انهم مع ابائهم تعلق قدرتين
بمقدور واحد بجهتين وانعقاد الاجماع من كل العقلاء على استحالة
تعلقهما به من جهة الاختراع اوقعت بهم الاصول الفاسدة الى تجويز
تعلقهما به من جهة واحدة وهي الاختراع فعظم عليهم الخطب بذلك
وتفرقت وساوسهم في الاحتيال للتخلص عنه فلم يمكنهم ولم يحصل لهم
بذلك الا التجاهل والخروج عن شهادات المعارف وذلك ان اهل
السنة الزموهم على قولهم بالتولد ان رجلين مستويين القدرة لو حركا

جزءا فتحرك الجزء فكان ما فيه من الحركة فعلا للمحركين مقدورا لهما فكان الشيء الواحد فعلا لفاعلين مقدورا لقادرين فيبطل ما يوجهونه على اهل السنة من انكار مقدور القادرين وعلى متكلمي اهل الحديث والنجارية من استحالة كون شيء واحد فعلا لفاعلين فتفرقت المعتزلة في دفع هذا الالزام فزعم بشر بن المعتمر ان اجزاء الحجر لو كانت زوجا تحرك بعضها باحدهما والنصف الاخر بالثاني فقيل له لو كانت الاجزاء وترا بان كانت مثلا احد عشر جزءا فقال حركات ستة منها لاحدهما وحركات الخمسة الباقية للثاني فقيل له لو كانا استويا في البنية والقوة والنشاط والارادة كيف يتصور ان يضاف الى احدهما الاكثر والى الاخر الاقل فقال محال ان يستويا في ذلك فقيل له لم قلت ذلك فقال لانهما لو استويا في ذلك لاوجب احد امرين اما وجود فعل من فاعلين واما انقسام حركة جزء لا يتجزى وكلاهما محال وما ادى الى المحال كان محالا في نفسه ثم مثل هذا بجزء متوسط بين رجلين احدهما عن يمينه والاخر عن يساره ولا يجوز ان يستوي الرجلان في القوة والارادة للتحرك الى ذلك الجزء لانهما لو استويا ولا يكون احدهما اولى ببلوغ مراده ادى الى احد امرين كل واحد منهما محال فانهما اما ان لا يبرحا من مكانهما من غير منع واما ان يكون يوافيا ذلك الجزء جميعا وكل ذلك من الامرين فاسد فكذا هذا والجواب عنه ان يقال لا وجه الى انكار قدرة الله تعالى ان يخلق شخصين مستويين في القدر والبنية ومن ضرورة ذلك ان يكون في قدرة كل منهما مثل ما في قدرة الاخر ليقع الفرق بين القويين المستويين والقويين المختلفين ثم لا شك ان اتفاقهما على فعل ليس بممتنع وليس هذا الممكن بجعله محالا اولى من جعل ذلك المحال ممكنا لامكان هذا وهكذا هذا على كل من دفع موهوما خوفا من وجوب المحال عليه لان دفع الممكن هربا من المحال كتصحيح المحال هربا من احالة الصحيح ثم نقول لهم لا نزاع لاحد من العقلاء في كون ثبوت الرجلين

المستويين

المستويين في القوة واتفاقهما على الارادة ممكنا ولا دليل في العقل يدل على احالته بل فيه دليل امكانه وكون فعل واحد لفاعلين وتعلق قدرتين بمقدور واحد مما للعقلاء فيه كلام فلا علمت بافضاء ذلك الممكن اليه انه ممكن حتى طالعت العقل والعقلاء وجعلت الممكن ممتنعا وهذا اجهل فاحش ثم نقول له انك سلمت ان تخليق الله تعالى رجلين مستويين في القوة والبنية من جملة الممكنات وانما جعلت المستحيل وجود ارادتهما لتحريك ذلك الجسم وتجوز وجود ارادة كل واحد منهما لتحريكه الجسم والاعتماد عليه للتحريك على الانفراد فبعد ذلك نقول اذا وجدت من احدهما ارادة تحريك الحجر لماذا امتنع وجود ارادة تحريك ذلك الحجر للاخر ولا مضادة بين الارادتين والفعلين لتفرق محليهما ولا فساد لمحل قدرة احدهما عند وجود ارادة الاخر فان تعلق بالمثل الذي ضربه قلنا هناك انما استحال وجود ارادة الاثنين لان ارادتهما للتحرك الى الجزء المتوسط لا يقع الا مع حكمها وهو التحرك ولما استحال شغلهما ذلك الجزء المتوسط استحال وجود ما لا يقع الا مع حركتهما وهو الارادة والا فلا استحالة في وجود الاعتماد من الاثنين على ذلك الجسم وتحريكهما اياه فان نوزعنا في كون ارادة التحريك مع التحرك يثبت ذلك بالدليل على انا اثبتنا ذلك على اصلنا لدفع الالزام لا لالزام على الخصم وهو مستقيم ولان العلم باستحالة شغل اثنين جزءا واحدا من المكان ضروري والعلم باستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين ليس بضروري لو كان لكان استدلاليا وبافضائه الى جعل ما هو ممكن ممتنعا علم بطلان الاستدلال ومما استشهد به الامر بخلافه لان ما علم ضرورة لا يتصور خطاؤه وبرهانه فلا يمكن جعل احدهما نظيرا للاخر والله الموفق ولهم ايضا ان جزءا لا يتجزى لو وضع على لوح وقبض على طرفي اللوح رجلان لحركاه فاذ حملاه الجزء وكان الجزء مع اجزاء اللوح فوق

لابد ان حركة الحركات بها لا انعدام ولا دليل ترجيح احد الرجلين لاستوائهما
في المعاني كلها ثم يقال له اذا قلت يستحيل ان يتفق الاثنان في التحريك
عند استوائهما في المعاني لانه يؤدي الى محال فقد يستحيل ان يخلق الله
تعالى شخصين مستويين في القوة والبنية لانه يؤدي الى محال اذ لا فرق بينهما
ثم بعد ذلك انك بين امرين اما ان ترجع عن مسئلة المتولدات وتجعلها لله
تعالى كما هو مذهب اهل السنة او تجيز تعلق قدرتين بمقدور واحد
وجعل شيء واحد فعلا لفاعلين وفيه رجوع عن مذهبك او تتمسك بالمذهبين
مع لزوم الدليل لتوصف بالعناد المحض والله الموفق وزعم ابو موسى
عيسى بن صبيح المردار المعروف بناسك المعتزلة ان الحركة فعلهما
جميعا وهو مقدور لهما ولو كان احد المحركين مامورا به والاخر منهيا عنه
كانت الحركة طاعة من المامور به حسنا معصية من المنهي عنه قبيحا
ولو كان احد المحركين انسانا منهيا عن التحريك والاخر الله عز وجل كانت الحركة
فعل الله تعالى وفعل العبد وهي معصية قبيحة من العبد وهي حكمة من
الصانع القديم جل جلاله وكان القديم فعل ما هو معصية من غيره ولم يكن
بذلك عاصيا وكذا لو كان الرجل مامورا بذلك كان الله تعالى فعل ما هو
طاعة من العبد ولم يكن بذلك مطيعا وعلى هذا الم يتوله في مسئلة خلق الا
مع اهل الحق كلام ثم زعم ابو الهذيل العلاف ان حركة كل جزء من اجزاء
الحجر منقسمة على كل واحد منهما لا في نفسها لانها حركة واحدة وشيء
واحد والاعراض لا تنقسم في ذاتها وانما تنقسم بالمكان والزمان
والفاعلين ويلزمه جميع ما لزم المردار اذا كانت هي باعتبار ذاتها
غير منقسمة فكانت هي باعتبار احد الفاعلين طاعة وباعتبار الاخر
معصية وكذا اذا كان احد المحركين ربنا اذ هي في نفسها غير منقسمة
فيلزمه جميع ما الزمنا ولم ينفعه هذا التجاهل شرذمة بجاهله فنقول
له اذا انقسمت الحركة على الفاعلين كان قسم كل واحد منهما هو قسم
صاحبه بعينه لا غيره ام هو غير قسم صاحبه فان قال هو قسم صاحبه

فاذا كان الفعل لهما لا على الانقسام وكان على ما عليه قول خصومه من
كونه طاعة ومعصية وفعلا لفاعلين ومقدورا للقادرين ولم يحصل
الفرق بين انقسامها وامتناعها عن الانقسام اذ لو قيل هي لا تنقسم لم
يكن تحت هذا القول الا هذا ان قسم كل واحد منهما هو قسم صاحبه وان
قال قسم كل واحد منهما غير قسم صاحبه في الذكر والعبارة الا انه
المنقسم واحد في الحقيقة قيل وخصومك يقولون ان المكتسب غير الخلق
وما عذب عليه غير ما لم يعذب عليه وما قدر عليه الانسان من الاكتساب
غير ما لم يقدر عليه من الخلق في العبارة وان المخلوق هو المكتسب في الحقيقة
على هذا كان يتكلم حفص فان كان قولك هذا صحيحا فقولهم كان صحيحا
وان كان قولهم باطلا كان قولك باطلا وان زعم ان احد القسمين غير صاحبه
على الحقيقة فهذا هو القول بتجزي الاعراض وانقسامها وهو لا يقول
به بل هو قول جعفر بن حرب ويقال له ايضا ما الفرق بينك وبين من
يقول بتجزي الجزء فيجعل ما يلاقي الارض غير ما يلاقي السماء وما يلاقي
الشمال غير ما يلاقي الجنوب وما يلاقي الصبا غير ما يلاقي الدبور
قياسا على تمسك الحركة الواحدة والشيء الواحد على حسب ما يليه لا في
نفسه وهذا مما لا محيد له عنه البتة ثم انه ناقض حيث زعم ان الاعراض
تنقسم باعتبار الامكنة والازمنة والفاعلين فيكون ما وجد منها
في مكان غير ما وجد في غيره من الامكنة وما وجد منها في زمان غير
ما وجد منها في غيره من الازمنة ثم زعم ان الكلام الواحد يحل في اماكن
كثيرة متغايرة ولم يجعله متغايرا بتغاير الامكنة وزعم ان اكثر الاعراض
يوجد في وقتين لانه يقول ببقائها ولم يجعل تغاير الازمنة موجبا لتغاير
ما فيها من الاعراض والله الموفق وزعم جعفر بن حرب المعروف بالاشج
ان حركة كل جزء منقسمة قسمين على الحقيقة نصفها لهذا الدافع ونصفها
لذلك وهي ذات نصفين متغايرين حقيقة قيل له لما انكرت ان تكون
الحركة التي يفعلها واحد فعلين متغايرين ايضا فزعم انها فعل واحد غير

قال ابو حفص فرد من جملة المعتزلة

متغايرين لانعدام علة تغايرهما في انفسهما لان زمانهما ومكانهما وفاعلهما واحد
قيل له هذا جهل لان ما يتغاير في نفسه لا اثر لاتحاد الزمان والمكان
والفاعل في اتحاده كما لو خلق الله تعالى في زمان واحد في جزء لا يتجزى
من الامكنة لونا وطعما كانا شيئين متغايرين وان اتحد الفاعل والمكان
والزمان فلو كانت الحركة بنصفين متغايرين عند تعدد الفاعلين لكانت
ايضا بنصفين متغايرين عند اتحاد الفاعل وحيث لم يكن كذلك عند
اتحاد الفاعل دل انه ليس كذلك عند تعدد الفاعلين ثم يقال له
ايزول الجسم بنصف الحركة التي حصل بواحد منهما فان قال نعم فهو
اذا حركة ومكان وجد لكل واحد من المحركين حركة على حدة وحصل
بكل محرك حركة على حدة وهذا ليس بمذهبه وان قال كل نصف
ليس بحركة فاذا ليس كل نصف بزوال فالنصفان اذا اجتمعا فقد
اجتمع ما ليس بزوال وما ليس بزوال وباجتماع ما ليس بزوال
وما ليس بزوال وما ليس بحركة وما ليس بحركة لا يزول الجسم عن
المكان الاول واذا زال دل على وجود الزوال ثم يقال له اوجد
احدهما في كل جزء من اجزاء الجسم نصف الحركة الذي هو حصته
ايزول الجسم عن مكانه الاول فان قال نعم فهو اذا حركة على ما بينا
وان قال لا فقد بقي في المكان الاول وبقي ساكنا فيه فكان فيه اجتماع
السكون وبعض الحركة وقد تحيل اجتماع الشيء مع بعض ما يضاده ثم
النصف الاخر ايضا ليس بحركة فيجوز ان يجتمع معه السكون ايضا
اذ السكون قد يجامع ما ليس بحركة وما ليس بحركة كما يجامع اللون
والطعم وهذا كله تجاهل وخروج عن المعارف ومقتضى هذا
ان جماعة كثيرة لو حركوا جسما ينبغي ان تحصل حركة كل جزء منقسمة
على عدد الفاعلين فيكون كل حركة منقسمة الى الاعشار والاسداس
واكثر وهذا اجهل ناحيض وحكى ابن الراوندي عنه انه كان يقول
التحريك هو عين الحركة فلما كان التحريك والحركة واحدا والدافعان

محركان فالواحد يكون محركا وانما يكون محركا ان لو وجد منه تحريك
والتحريك عين الحركة فيجب ان تحصل بكل واحد منهما حركة على حدة
وهذا خلاف مذهبه وهذا كله هذيان وتضييع الوقت بابطاله
عبث اذ معرفة بطلان القول بتجزي الاعراض حاصلة بالطبائع
والله الموفق ثم زعم هشام بن عمرو ان كل جزء من اجزاء الحجر تحصل
فيه حركتان احداهما فعل لهذا والاخرى فعل لذلك وهذا محال
لان الجزء وان كان يخرج باحديهما عن المكان الاول فالاخرى اذا
لا يخرج بها عن المكان الاول فلا يكون حركة وان كان لا يخرج باحديهما
عن المكان الاول فهي ليست بحركة فان قال يخرج باحديهما اذا انفرد
وبهما اذا اجتمعا قلنا اذا خرج الجزء بهما عن المكان الاول اخرج
بهما جميعا ام باحديهما ام بكل واحدة منهما فان قال خرج بهما جميعا
فهما جميعا علة واحدة فكانت كل واحدة منهما بعض العلة وهو باطل
لانها لم تكن حركة وان قال خرج باحديهما فالاخرى اذا لم يخرج بها عن
المكان الاول فلم تكن حركة ولو قال خرج بكل واحدة منهما قلنا فاذا
خرج بالاولى ولا هو لما انعدم الخروج والخروج بمثل هذا غير معقول
اذ العلل العقلية موجبات بذواتها فما يتصور ثبوت معلول بدونه
ولم ينعدم المعلول لو انعدم هو لا يكون علة والثبوت معه لو كان
لما كان به فكانت احديهما غير موجبة للخروج فلم يكن حركة حقيقة
ان هذا الجزء ما قطع الا مكانا واحدا ولو جاز لك ان تقول وجدت
حركتان لوجود محركين كان لغيرك ان يقول لا بل وجدت حركة لاتحاد
المكان الذي قطع ويقال لك لو جاز وجود حركتين لا يقطع بهما الا مكان
واحد لجاز وجود الف حركة لا يقطع بها الا مكان واحد وهو يلتزم
هذا اذ يقول لو حرك الجسم الف نفر واكثر حدث في كل جزء من اجزائه
من الحركات بعدد الفاعلين والقول بوجود الف حركة لا يقطع بها
الا مكان واحد تجاهل ولو جاز ان يخطر احد هذا بباله لجاز لغيره ان

يقول على القلب فيجوز ان يقطع الف مكان بحركة واحدة وهذا كله
هذيان فافتضحت بهم اصولهم الفاسدة الى ان جوزوا تارة قيام
عرض واحد بالف محل واكثر وجوزوا تارة قيام الف عرض من
جنس واحد واكثر بمحل لا اثر لها الا بالواحد منها وهذا كله محال
ومن داب المعتزلة عدم المبالاة بالانسلاخ عن الدين وارتكاب
ما يأباه العقل وينادي باطالته ويحكم على قايله بالتجاهل والخروج
عن المعارف عند رجايهم نصرة ما هم عليه من الباطل ودفع ما يتوجه
عليهم من الحجج الهادمة لقواعد ما هم عليه من الضلال الابية على
ما يتمسكون به من البدع بالابطال والاستيصال والرجوع الى
طريق المتقين والصراط المستقيم خير من الامعان في المهاوي والمهالك
والارتباك في البوادي والمجاهل ونعوذ بالله من اتباع الوساوس
والوقوع في ترهات السباسب ومما يقولون على خصومهم بقولهم لو
جاز ان يكون فعل واحد فعلا لفاعلين لجاز ان يكون قول واحد قولا
لقايلين فيبطل بهذا ايضا على ما قررنا ان الحركة عندهم فعل لفاعلين
ولم ينفعهم التجاهل ثم نقول ان هذا الكلام لا يتوجه علينا فانا
لا نقول ان فعلا واحدا يكون فعلا لفاعلين البتة فان ما هو فعل
الله تعالى موصفة ازلية قايمة بذاته وليس بفعل للعبد وما هو
فعل العبد ليس بفعل الله تعالى بل هو مفعوله ثم الفعل اسم عام وله
اسما انواع فان كان ما خلقه الله تعالى من فعل العبد ضربا فهو مفعول
الله تعالى وفعل العبد باعتبار اسم جنسه وضرب باعتبار اسم نوعه
وكذا الوخلق قول العبد فهو مفعول الله تعالى وفعل العبد باعتبار
اسم جنسه وقوله باعتبار اسم نوعه وكذا على قول ابي علي ابن عوث
وابي الحسن الاشعري لا يتوجه الالزام فانهما لا يجعلان فعلا واحدا
لفاعلين بل لا فعل الا لله تعالى فاما العبد فله الكسب وقول العبد
اسم لكسبه فيكون قوله فعلا لله كسبا للعبد ثم ما هو من الاسما للكسب

يكون

يكون واجبا الى من قام به الكسب فان كان ذلك ضربا فالضارب من
قام به الضرب لا من خلقه والمتحرك من قامت به الحركة لا من خلقها
والقايل من قام به القول لا من خلقه ولا يتصور قيام شي من هذه
المعاني الا بمحل واحد فلا يوصف به اثنان فاما الاتصاف بكونه
فاعلا فليس من شرطه قيام الفعل بالفاعل عندهم ويحتجون عليكم في
ذلك بالحركة والصفات الضرورية فان الفاعل بحركة الضرورية خالقها
والمتحرك بها محلها ولا يتصور اتصاف ذاتين بانهما متحركان بحركة
واحدة لاستحالة قيامها بذاتين وكذا الحال في السواد فان فاعله هو الله
تعالى والاسود به المحل القابل له وكذا في غيره من الصفات وكذا ابو
اسحاق وعبد الله بن سعيد والقلانسي وغيرهم حيث يجوزون فعلا
لفاعلين احدهما خالق والاخر مكتسب لانهم لا يشترطون قيام الخلق
بالخالق وانتم تساعدونهم في ذلك ويشترطون قيام الفعل الذي هو
كسب بالمكتسب وانتم ايضا تساعدونهم في ذلك والقول اسم للكسب
الخاص كالحركة والسواد وغيرهما فيكون الموصوف به المحل لا غير فاما
من حيث ان القول يتعلق به قدرة الخالق وقدرة المكتسب لا يفارق
غيره من الافعال فيكون الموصوف باسمه النوعي من قام به على ما قررنا
وبالوقوف على هذا التقرير ظهر ان هذا تمويه وتلبيس على الضعفة والله
الموفق **فصل** ثم باحاطة العلم على ما ذكرت من مجموع الدليلين
وثبوت المعرفة باستحالة ثبوت قدرة التخليق للعبد وثبوت الفعل
له ظهر ان لا حاجة بنا الى بيان ماهية الكسب بل بنا غنية عن الاشتغال
به وعلينا ان نبين انه ليس بمجبور وان له فعلا وان قدرته متعلقة
بمقدوره وهو فعله وان كان لا وقوع لذلك في اثباتنا على ما قررنا ثم
نشتغل ببيان ذلك ليعلم المسترشد المراد بذلك فنقول اختلفت
عبارات اصحابنا رحمهم الله في ذلك وفي الفرق بينه وبين الخلق
فقال بعضهم كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب وما وقع لا في

محل قدرته فهو خلق واسم الفعل يشملهما وقيل ما وقع بآلة فهو كسب
وما وقع لا بآلة فهو خلق وقيل ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد
القادر به فهو خلق وما وقع مقدوره به مع تعذر انفراد القادر
به فهو كسب واسم الفعل يقع على مطلق ما وقع مقدوره به من غير
اختصاص بما يصح الانفراد به او بما يتعذر الانفراد به والعبد
لا يصح انفراده بتحصيل مقدوره على ما قررنا من استحالة ثبوت
قدرة الاختراع له فلم يكن خالقا بل كان مكتسبا والله تعالى منفرد
في الايجاد لا حاجة به الى غيره فيما يوجد فكان خالقا ثم ان المعتزلة
يزعمون ان ما يدعون انتم من الكسب غير معقول وقد بينا انه معقول
لقيام الدلايل العقلية عليه الا انه ليس بموهوم ولو رفضت المعتزلة
التعصب ونظرت بالعقل وانقادت للدليل وجانبت الهوى والتعسف
من انفسها لعرفت انهم القايلون بما لا يعقل المتمسكون بما هو المحال الممتنع
وذلك ان من مذهب جمهورهم ان المعدوم شيء واكثرهم يزعمون انه عين
وعرض وجوهر قبل الحدوث وكذا هو سواد وحركة وذات على ما قررنا
قبل هذا من بيان اقاويلهم ثم قدرة الفاعل لا تتعلق الا بالوجود ولا
تعلق لها بالشيئية ولا بكونه حركة ولا سوادا ولا جوهرا ولا ذاتا
ولا عينا لان هذه الاوصاف كانت ثابتة في الازل ثم الوجود ليس
بمعنى وراء الذات ولا تعلق للقدرة بالذات فلا يتصور تعلقها بالوجود
اذ هو ليس معنى وراء الذات فاذا لا تعلق للقدرة ما للقدرة القديمة
ولا للقدرة المحدثة بمقدور البتة وفيه تعطيل الصانع والقول
بقدم العالم وابطال ثبوت الفعل للعباد وتعطيل الامر والنهي والوعد
والوعيد ونحن نقول ان الله تعالى خلق العالم وجعل ما ليس سوادا
ولا بياضا ولا جوهرا ولا عرضا ولا موجودا سوادا وبياضا وجوهرا
وعرضا وموجودا اشياء كان من ذلك افعال العباد فوجوده وشيئيته
متعلقة بقدرة الله تعالى وكونه حركة وسكونا وطاعة ومعصية

متعلقة

متعلقة بقدرة العبد وعندهم لا تتعلق شيئيته بقدرة احد ووجوده
ليس بمعنى وراء الشيئية فينبغي ان لا تتعلق قدرة العبد به فلم يمكنهم
تعليق قدرة العبد الا بقدر ما قلنا فاذا قالوا بمثل ما قلنا ولم يبق
بيننا خلاف الا في العبارة فانهم سموا ذلك خلقا واختراعا ونحن سميناه
كسبا الا ان ما وراء ذلك عندنا متعلق بقدرة الله تعالى وعندهم لا بقدرة
احد فاستووا في جنبة العبد ولم يبق لهم علينا اشكال وفيما وراء
ذلك التحقوا بالدهرية والمعطلة ونحن تميزنا في القول بثبوت
الصانع بل هم اتوا بما هو غير المعقول وابطلوا القول بتعلق القدرة
بالمقدور فانهم احالوا تعلقها الا بالوجود والوجود راجع الى الذات
اذ هو ليس بمعنى وراء الذات ولا تعلق لها بالذات والشيئية
فكان تعلقها بما لا تعلق لها به وهو محال وهذيان وبطل بهذا الفصل
جميع قواعد المعتزلة واضمحلت شبهاتهم وهو بحمد الله في غاية الوضوح
ثم نقول ما معنى قولكم ان قدرتنا قدرة على الاختراع وما هذا الاختراع
الذي تزعمون ان قدرتكم متعلقة به اهو اسم للموجود ام للمعدوم ام
للمعدوم والموجود ام لا للمعدوم ولا للموجود فان قلتم انه اسم للموجود
فهو محال عندكم لانه لا تعلق للقدرة بالموجود عندكم محال وان قلتم انه
اسم للمعدوم فهو محال ايضا لانه يوجب ان يكون في العدم اختراع
وكل وصف كان في العدم ثابتا كان تعلق القدرة به محالا كالشيئية
والجوهرية والعرضية والعينية وغير ذلك من الاوصاف الثابتة
في العدم عندكم وان قلتم انه اسم للموجود والمعدوم فهذا الكلام متناقض
وان قلتم انه اسم لا للموجود ولا للمعدوم فهو اسم لما لا يعقل اذ لا يتصور
معلوم ليس بموجود ولا معدوم وهو من جهالات الباطنية فانهم يزعمون
ان الباري تعالى ليس بموجود ولا معدوم وهذا قول يؤدي الى الالحاد
والسفسطة والله الموفق وبهذا يجاب عن قولهم ان الله تعالى
اذا فعل الحركة فيه فماذا فعلت انا فيقال واذا لم تفعل انت الشيء

ولا العين والوجود هو عين الشيء اذ الشيء ليس معنى وراءه فما ذا فعلت
والله تعالى اذا لم يفعل الجوهر ولا العرض ولا الشيء ولا العين ولا
البياض ولا السواد ولا الرائحة ولا الطعم فما ذا فعل ووجودها اذا
لم تكن معنى وراءها او هو عينها وانما لم يفعل عينها ولا انها فما ذا
فعل فما اجابوا من شيء فهو لهم جواب وكذا الجواب عن قولهم كيف يجوز
ان يقال يخلق الله تعالى في يد انسان سرقة ثم امر بقطعها وكذا هذا في
الزنا وكذا يخلق فعلا ثم يعاقب عليها قيل واذا لم يفعل السارق ولا الزاني
شيئا ولا الكافر وكان الزنا والسرقة والكفر في العدم اشياء واعراضا
واعيانا ووجودها اعيانها اوليس معنى وراءها ولم تتعلق قدرة العبد
بالشيئية ولا العرضية ولا العينية ولم تتعلق بمعنى وراءها فما ذا
فعله وعلى اي فعل يقطع ويحد ويعاقب فما اجابوا فهو لهم جواب وكذا
كله مما سبق منا انا اذا اقمنا الدلالة على ان العبد وان لم يكن مخترعا الجواب
عن قولهم اذا لم يكن وجود الا للخالق والمخلوقة انما يعاقب على وجود
الخالق ام على وجود المخلوق قيل واذا لم يوجد الا شيء لم يفعله احد
انما يعاقب على الشيء فما اجابوا فهو لهم جواب وهذا كله مما تبرع فانا اذا
اقمنا الدلالة على ان العبد وان لم يكن مخترعا فاعل فاعله فعل وان كان
لا يقع كيفية ذلك في ادراكنا فنقول بانه يعاقب على فعله وكل هذه
الاسئلة طلب لجعل فعلنا موهوما وهو فاسد فلا ينبغي ان يصغى اليها
على انا بينا هذه الاجوبة على طريق التبرع لنبين بذلك وهاء كلامهم
وانهم لا يلزمون الا ما يلزمهم مثله ولا يعيبون خصومهم الا بما هم
معيبون به بل هم المعيبون دون خصومهم على ما قررنا والله الموفق
وبهذا يجابون عن قولهم ان فعل العبد لا يخلو اما ان يكون كله من الله
تعالى فيعذر فهو عليه واما ان يكون كله من العبد وهو ما قلنا واما ان
يكون بعضه من الله تعالى وبعضه من العبد فيشتركان في الذم فيقال
لهم لو عقلتم لما اشتغلتم بهذا التقسيم اذ هو ما يصح في الاجسام لما هي

متبعضة

متبعضة متجزية دون الاعراض التي يستحيل عليها التبعض والتجزي
لانعدام تآلفها وتركبها وما لا يتبعض له لا كل له اذ هما من الاسماء الا
ضافية والتقسيم الى الكل والبعض فيما يستحيل عليه البعض والكل
جهل ثم نقول لهم هو مفعول الله تعالى وهو فعله يقدم على فعله كما هو
عندكم شيء وذات وعين وموجود ويقدم على وجوده دون شيئيته وذا
تيته وعينيته على انا اذا اثبتنا بالدليل ان له فعلا ولا اختراع
له يقدم هو على فعله ولا يقدم الله على اختراعه لما نبين بعد هذا ان شاء الله
تعالى كما يقدم عندهم على وجود فعله دون شيئيته على ان هذا يلزم ابا
الهذيل وابا موسى المردار حيث جعلا حركة الحجر فعلا للمحركين ولو كان
احدهما مأمورا بالتحريك والاخر منهيا عنه فتكون الحركة في ذاتها
شيئا واحدا وهي طاعة ومعصية يحمد المطيع منهما عليها ويثاب ويذم
العاصي منهما عليها ويعاقب وكذا لو كان احد المحركين الريح كانت الحركة
في نفسها فعلا لله تعالى ويحمد عليه وفعلا للمحرك المنهي عنه ومعصية
منه يذم عليها ويعاقب وان لم تكن هي متجزية في نفسها والله الموفق وكذا
يجابون ايضا عن قولهم ان الكافر هو فاعل الكفر قلنا نحن نسلم هذا ولكن
عندنا الكفر فعل الكافر لا فعل الله تعالى وانما هو مفعوله ومن سلم لكم ان
الكفر فعل الله تعالى من النجارية ومتكلمي اهل الحديث فانهم يمنعون ان
يكون الكافر من كان الكفر فعله ويقولون الكافر من قام به الكفر لا من
فعل الكفر كما ان المتحرك من قامت به الحركة لا من فعله الحركة والميت
من قام به الموت لا من فعله الموت وكذا هذا في السواد والبياض و
والحلاوة صح
والحرارة والبرودة والحموضة والطول والقصر واما ان يزعموا
ان الميت المتحرك الطويل القصير العريض الاسود الابيض الحار البارد
الحلو الحامض هو الله تعالى لكون هذه المعاني فعلا له فينسلخوا عن
الدين واما ان يقروا بتناقض مذهبهم وبطلان شبهتكم ثم من مذهب
شيخكم ابي الهذيل ان اهل الجنة مجبورون على افعالهم وما يوجد فيهم

من الاكل والشرب والجماع والمشي والقعود والقيام والقبض والبسط كله فعل
الله تعالى بلا اختيار للعبد حتى قيل ان ابا الهذيل جهمي الآخرة فيكون على
قود كلامه هذا الآكل الشارب المجامع الماشي القاعد القابض الباسط
هو الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فكان هو بين امرين اما
ان يلتزم ذلك كله فيكفر واما ان يمتنع فيبطل حجاجه والحاصل ان الاسم
المشتق من المعنى يكون راجعا الى من قام به المعنى كان ذلك كسبا له
كالحركة الاختيارية او لم تكن كالحركة الضرورية لا الى موجد المعنى
فكان هذا السؤال باطلا والله الموفق وبهذا يجابون عن قولهم ان
العبد عندكم يفعل المخلوق ومن فعل المخلوق فهو خالق فيقال لهم من فعل
المخلوق فهو فاعل فبعد ذلك ان كان فعل على الانفراد فهو خالق وان
فعل لا على الانفراد فهو مكتسب وهذا على عبارة القائلين ان التكوين
هو المكون وعبارتنا ان من فعله المخلوق فهو فاعل ومن فعل المخلوق فهو
خالق وجميع ما يوردون من نحو هذه الاسئلة يجاب على هذا الطريق
ثم يقال لهم على قياس قولكم ينبغي ان يقال ان من فعل الشيء فهو مشيء فان
اقروا به ادخلوا السببية تحت الفعل ورجعوا عن قولهم ان المعدوم شيء
وان انكروا ابطل سؤالهم ولهم مطالبات كثيرة لا وجه الى استقصائها
غير ان من وقف على حقيقة المذهب ووجوه الحجج في المسئلة وكان بصيرا
بالمجادلة يتيسر عليه الخروج عنها بمشيئة الله تعالى وعونه

فصل

وكذا من تمسك بالدليلين اعني ما مر ان العبد له فعل وليست له قدرة الا
ختراع عرف فساد قولهم ان ايجاد القبيح قبيح وايجاد السفه سفه
لان الدليل الذي دل ان لا اختراع الا من الله تعالى يوجب ان كل حادث
كان باختراعه وقيام الدليل على كونه عز وجل حكيما يوجب انه في جميع
ما اوجده حكيم قبيحا كان ذلك الموجد ام حسنا سفها كان ام حكمة وعرف
بذلك ان ما يظنه المعتزلة حكمة او سفها ليس كما ظنوا وانهم جاهلون
بحقيقة الحكمة والسفه اذ الجهل عليهم غالب حكمة والخطا على ما قمنا

من

من الدليل ممتنع والحاصل انهم يحكمون بكون ما لا اطلاع لهم على وجه الحكمة
بالسفه وهذا جهل اذ عقول البشر قاصرة عن كثير من الحكم البشرية ودعوى
الاطلاع على جميع الحكم الربوبية دعوى ظاهر فسادها للبداية والله الموفق
ثم نقول متبرعين في ذلك على الخصوم وفاتحين طريق العلم على المسترشدين
وهو ان القبح والسفه عند جمهور متكلمي اهل الحديث هو ما ورد عنه النهي
ولا نهي لاحد على الله تعالى فلا يكون فيما يفعل مرتكبا قبيحا ولا مجاوزا حدا حده
له ولا رشاد يعوله فلم يكن فيما يفعل سفيها ولا فعله قبيحا ولهذا لم يكن تركه
عبده يزني بامته مع القدرة على المنع وتخليقه في الالة الشدة والقوة
مع علمه بانه يزني بامته قبيحا ولا سفها وان كان ذلك في الشاهد قبيحا لكون
الشاهد تحت امر ناهيه ونفيه واستحالة ذلك على الله تعالى فبهذا يفرقون
بين الشاهد والغائب ويابون تسوية المعتزلة بين الشاهد والغائب
وتعليقهم وجه الحكمة على النفع اذ من مذهب المعتزلة ان ما قبح في الشاهد
قبح في الغائب من غير نظر الى المعنى ويقولون لا بد لكون الفعل حكمة
من نفع يوجد فيه اما للفاعل واما لغيره وما خلا عن النفع فهو سفه ويتعلقون
ان في الشاهد هكذا وانما اتفقوا هذا من اخوانهم من الثنوية فبنوا المذهب
على قواعدهم ونسجوا على منوالهم اذ زعموا ان ايجاد القبيح قبيح وان ما خلا
عن النفع فهو سفه وتعلقوا بالشاهد غير ان الثنوية يزعمون ان ما لا
منفعة فيه للفاعل فهو قبيح ولهذا زعموا ان كل فعل للنور فهو في نفع نفسه
وهو خلاصه عن وثاق الظلمة فصوبت المعتزلة الثنوية في هاتين القاعدتين
وقد زعمت ان ايجاد القبيح قبيح والسفه سفه غير انهم خالفوا الثنوية في
تخليق الاجسام المستقبحة المستقذرة والاعيان الضارة فزعمت الثنوية
انها لما كانت قبيحة كان ايجادها قبيحا وهي محدثة فلا بد لها من صانع آخر
وانكرت المعتزلة قبحها مع شهادة الله تعالى بخبثها وتشبيه الكفر الخبيث
بها بقوله تعالى ومثل كلمة خبيثة الاية وزعمت ان القردة والخنازير
والابليس ومردة الشياطين كلهم اشياء مستحسنة لا خبث فيها ولا قبح وانما

النفع في الافعال فانكروا ان يكون الله تعالى خالقا لها لهذا انكروا حرمة
الاعيان الثابت له من حرمة الافعال منزلة الحنظل من الجناية لما لا حرمة
الا من حيث النفع ولا قبح في الاعيان لما انها لو كانت قبيحة لم يكن ايجادها
حكمة وكذا خالفوا الثنوية في تعليق الحكمة بنفع الفاعل بنفسه بل يعلقونها
بمطلق النفع اما للفاعل واما لغيره وتمسك الفريقان جميعا اعني المعتزلة
والثنوية في الاصلين جميعا على ان ايجاد القبيح قبيح وان الفعل الخالي عن
النفع سفه بالشاهد ونقضت المعتزلة بما بينا ان الباري يرى عبده
يزني بامته ويخلي بينهما مع القدرة على المنع ولا يكتفي بذلك بل يخلق قدرة
ذلك الفعل واللذة في الآلة ويعطي الكافر قدرة مع علمه انه يقتله بها
ويفتري عليه ومثل هذا في الشاهد قبيح وقد حسن منه ذلك فوقعت المفارقة
بين الشاهد والغائب فبطل بذلك استشهادهم وتسويتهم بين الشاهد
والغائب وقيل لهم ما تنكرون على من يقول لا يحسن الفعل في الشاهد الا
لنفع نفسه كما زعمت الثنوية ومن نفع غيره انما حسن فعله لان من نفع غيره
نفع نفسه في الحقيقة اما بنيل الثواب واما باكتساب الجاه واما بجواز
المحمدة والثناء الجميل حتى ان من نفع غيره بلا احد يستحق ولا اجر ينال لا يكون
ذلك حكمة فان تمسكتم بالشاهد فقولوا ان الله تعالى ليس بحكيم لما انه لا ينتفع
بفعله وان قلتم انه حكيم فقولوا انه منتفع محل للحاجات دافع للضرورات
فبأي امر تمسكوا خرجوا عن الدين وان ابوهما ابطلوا استشهادهم با
لشاهد واذا بطل ذلك فبعد ذلك جمهور متكلمي اهل الحديث يقولون القبيح
ما نهي عنه والله تعالى ليس بمنهي عن ايجاد الكفر والعبد منهي عن اكتساب
الكفر فكان خلقه تعالى غير قبيح وكسب العبد قبيحا في هذا تكلم جمهور متكلمي
اهل الحديث وبعضهم يقول القبيح ما يؤخذ به فاعله الضرر المحض والله
تعالى لا يعود عليه بفعل ما ضرر فلا يكون خلقه الكفر قبيحا منه لعدم عود
ضرر به عليه والكافر يعود باكتسابه الكفر عليه ضرر محض فكان اكتسابه
الكفر قبيحا ويحصل الذم والعقاب من توابع هذين الفعلين فنقول الفعل الذي

يستحق

يستحق فاعله الحمد ما لا يعود ضرر على فاعله والذي يستحق فاعله الذم ما يعود
به ضرر على فاعله واليه ذهب ابو اسحاق الاسفرايني فيمتنع في هذا
ايضا قياس الغائب بالشاهد لما ان عود الضرر في الشاهد متصور ولا
يتصور القبيح في الغائب ممتنع فيمتنع القبيح في الغائب فيبطل به جميع
كلام المعتزلة والثنوية فاما مشايخنا رحمهم الله فانهم قالوا كل ما له
عاقبة حميدة فهو حكمة وما ليس له عاقبة حميدة فهو سفه وقبيح وما تعلقت
به عاقبة وخيمة فهو سفه لوجهين احدهما خلو نفس الفعل عن العاقبة
الحميدة والآخر خلو محله ذلك المعنى الوخيم عن العاقبة والحكمة ما تعلقت
به عاقبة حميدة والكلام في بيان صحة هذا القول مذكور في تصنيف لي
في هذه المسألة على حدة لا وجه الى ذكره لما فيه من الطول وبنا غنية عن
ذكر ذلك انما حاجتنا هاهنا الى ابطال شبه الخصم وتسويتهم بين الشاهد
والغائب وقد بينا ذلك وقد سبق منا القول في ابطال مذهب الثنوية مع
ان الله تعالى خلق ما لا يحصى كثرة مما لا انتفاع لاحد من خلقه به ولا اطلاع
لمستحق عليه من الاجزاء الكامنة في تخوم الارضين وبواطن الجبال
وقعود البحار وهو تعالى يجل عن الانتفاع بشيء ومع ذلك لم يكن خلق ذلك
عبثا على ان الاستدلال بالشاهد محال ايضا لما ان كل فاعل في الشاهد
محل الحاجات والضرورات فاذا اشتغل بما لا نفع له به ولا دفع مضرة
فكان ذلك منه رضاء بالنقيصة وتحمل المضرة فكان سفها والله تعالى
يجل عن ذلك فلم يكن فعله لا لمنفعة سفها ثم قد بينا على الثنوية ان الله تعالى
في خلق الاجسام الضارة حكما بليغة على ما ذكرنا فكذا يجوز ان يكون
له تعالى في خلق الافعال القبيحة حكم فلم قلتم ان ليس له فيه حكمة وان
زعموا انه لو كانت فيه حكمة لعقلوها ووقفوا عليها فقد استكبروا في
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا حيث جعلوا عقولهم القاصرة عن الوقوف
على بعض الحكم البشرية قانونا للحكم الربوبية ثم نقول ان لله تعالى في
تخليق الكفر والمعصية حكما لا يحيط بها الاحصاء منها ان بتخليق ما حسن

وهو محتاج الى اجتلاب المنافع ودفع المضار فكان اشتغاله به اعراضا عما فيه جلب منفعة له صح

وقبح من الافعال يندل على كمال قدرته ونفاذ مشيئته حيث قدر على تخليق
المتضادين وايجاد المتقابلين وهو آية كمال قدرته اذ من يوجد منه نوع واحد
لا غير كان مضطرا في ذلك ولهذا كان خلق ما حسن من الاجسام وقبح وطاب
وخبث ونفع وضر وألم وألذ حكمة بالغة وتدبيرا صائبا وكذا هذا اذ في
هذا زيادة نفاذ امره وهو اظهار القدرة على ما هو بخلاف غيره وبه يمتاز القدرة
القدرة القديمة من القدرة الحديثة والمشيئة الشاملة من المشيئة القاصرة
فيظهر به لكن انه تعالى قادر على محل قدرة غيره متصرف في مقدور عباده مستبد
بتحصيل مراده وغيره مفتقر محتاج اليه والى اعانته وهو الغني الحميد
ومنها انه يظهر لكن انه تعالى غني عن خلقه عزيز بذاته لا يتعزز بكثرة
اوليائه واتباعه ولا يتقوى باعوانه وانصاره ولا يضعف بكثرة
احزاب اعدائه ولا ينقص بتوفر عدد عصاته بل هو الغني عن خلقه العزيز
في ذاته المنيع في سلطانه القوي ايده المتين كيده ومنها انه تعالى
لما علم ان بعض عباده يعصونه فيما امرهم ويكفرون نعمه وانه يعذبهم في النار
ويخلد منهم جهنم كان تعالى بتخليقه ذلك فيهم عند اختيارهم لا يقسم ذلك
موجدا لما فيه تحقيق علمه وتقرير عدله عند تعذيبه اياهم عليه وهذه
عاقبة للفعل حميدة ثم كان ايجاد ما خبث من الاجسام حكمة لما تعلقت بها
من عاقبة حميدة فكذا ايجاد ما قبح من الافعال على انا لا نقول على
الاطلاق انه خلق الكفر بل نقول انه خلق الكفر قبيحا باطلا شرا فسادا
والحكمة تقتضي كون الكفر على هذه الصفات فمن اوجده على ما تقتضي
الحكمة وجوده عليه كان حكيما وانما كان سفيها من يقصد تحصيله حكمة
حسنا صوابا كما يقصده الكافر اذ الحكمة تقتضي كونه على ما يضاد هذه
الاوصاف وكان الله تعالى بايجاده على هذه الصفات حكيما والكافر
باكتسابه قاصدا تلك الصفات سفيها كمن علمه على ما هو عليه من الصفات
من القبح والبطلان وغير ذلك كان عالما به ومن يعلمه على ما يقصده الكافر
من الصفات كان جاهلا به فكذا في الحكمة والسفه فان قيل لو كان

الله

الله تعالى هو الذي تولى تخليق الكفر والمعاصي لكان يجوز ان يقال
يا خالق الكفر والمعاصي اذ هو يكون صدقا والصدق لا يمنع عنه
وحيث منع عنه دل انه لم يخلق ذلك قيل لهم هذا سؤال تلقنتموه
من اخوانكم الثنوية حيث يزعمون انه تعالى لو كان خالقا للاجسام
المستخبثة المستقذرة لكان يجوز ان يقال يا خالق القذرة والخنازير
والخنافس والجعلان ولا قذارة الانتان وحيث لم يجز ذلك
انه لم يخلقها فان كان ما سألتم لازما لنا فهو لازم وان كان ما سألوا لازما
لهم فلكم بالاسر نقول الله خالق كل شيء ويدخل تحته افعال الخلق
والاجسام الخبيثة وغير ذلك ولا نبالي من ذلك ولكن لا نقول
ذلك على التخصيص لما ان اضافة كلية الاشياء الى الله تعالى واضافته الى
كلية الاشياء تخرج مخرج التعظيم لله تعالى والتمجيد له واضافة خاصية
الاشياء اليه واضافته الى خاصية الاشياء تخرج مخرج تعظيم ذلك الخاص
كما يقال اله محمد واله موسى واله هارون وعبد الله وبيت الله وناقة الله
والكفر والمعاصي ليست معظمة فلا يجوز اضافتها الى الله تعالى على الخصوص
ولهذا لا يجوز ان يقال يا خالق القردة والخنازير والله اعلم فان قالوا من
اوجد الشر فهو شرير والكفر شر فلو اوجده الله تعالى لكان شريرا والله
يتعالى عن هذا الوصف وربما يقررون هذا ويقولون الايمان خير وصلاح
والداعي اليه خير والفاعل للايمان اصلح من الداعي والكفر شر والداعي
اليه شر فيجب ان يكون خالق الكفر شرا وافسد من الداعي والجواب
عنه انا قد اقمنا الدلالة على ان الله تعالى هو المخترع لكل حادث ولا قدرة
لغيره على الاختراع وانعقد اجماع العقلاء ان الله تعالى ليس بشرير ومن
زعم انه شرير فهو كافر فعلم من مجموع الدليلين ان موجد ما هو شر ليس
بشرير والذي يبهم عليهم هذه القاعدة انهم يزعمون ان ما هو الكفر
والظلم والقبيح مما يصدر من المجانين والاطفال ويكون ذلك شرا
بالوجود ولا يصح ان يوصف واحد منهم بانه شرير فدل ان وجود ما هو

شيء ذات لا يوجب كون موجده شريرا ولا كونه شرا من الذاتي ومما
يبطل ايضا كلامهم انهم لما جعلوا موجد الكفر شرا من الكفر والله تعالى
خلق الكافر الذي هو شر من الكفر ولم يصر بخلق ما هو شر من الكفر شريرا
كيف يصير بخلق الكفر الذي هو ادون من الكافر في كونه شرا شريرا
فظهر بهذا ابطال قولهم ان موجد الكفر شرير فبعد ذلك ثم يبقى امور
ثلاثة اما ان يقولوا انه تعالى لما اوجد الكافر الذي هو شر من الكفر
فخالق الكفر لا يكون شريرا فيكون هو الذي خلقه لانه لا يصير شرا شريرا
لا ان خالق الكافر الذي هو شر من الكفر لا يكون شريرا فيكفروا ابدا لكن
حيث يزعمون ان الكافر ليس بشرير واما ان يزعموا ان الله تعالى بايجاد
الكافر الذي هو شر من الكفر ليس بشرير وموجد الكفر شرير وهو الكافر
عندهم ولو اوجده الله تعالى لكان شريرا مع انه بايجاد ما هو شر منه ليس
بشرير وهذه مناقضة ظاهرة ثم ان الاشعرية يقولون الاضرار متى لم
يكن المضر به غيره مجاورا امر آمره لا يكون شرا ومتى كان مجاورا امر
آمره كان شرا ولهذا انتفاك من قبل غيره عندا انه الحق الشر بولده التغير
ولو قتله بقصاص ما كان شريرا ملحقا الشر بولده الصغير وان كان
الضرر عليه في الحال ليس شرا ثم الله تعالى بايجاده الكفر ما تعدى امر غيره
فلم يكن به شريرا كما لم يكن بايجاد الكافر الذي هو شر من الكفر شريرا
لانعدام تعديه امر غيره والعبد باكتسابه الكفر جاوز امر صانعه
فكان شريرا وعندنا الشرير من فعله الشر والكفر عندنا فعل العبد
لا فعل الله تعالى والشر هو الكفر وفعل الله تعالى ايجاد الكفر الذي
هو شر لا نفس الكفر وايجاد الشر غير الشر فبعد ذلك ينظر ان كان في
ايجاد الشر حكمة وله عاقبة حميدة فايجاده ليس بشر بل هو خير وحكمة
وان لم يكن في ايجاده حكمة ولا له عاقبة حميدة كان شرا والله تعالى في ايجاد
الكفر عاقبة حميدة على ما مر فلم يكن ايجاده الكفر شرا ولا هو به شريرا
والله الموفق فان قالوا كيف يجوز ان يكون القبيح خلق الله تعالى والله

تعالى

تعالى يقول احسن كل شيء خلقه قلنا معنى ذلك انه احسن خلق الاشياء
لانه عالم بكيفية خلقها على ما هي عليه من الحسن والقبح وكانت على ما اراده
ولم يكن على خلاف ذلك ومن قصد فعل شيء فكان على ما قصد وكان عالما
بتحصيله وبحصوله على ما اراد يقال فلان يحسن فعل كذا وفلان يحسن
الكتابة والصياغة والنجارة وفلان يحسن القتل وما يوضح ذلك
انه تعالى خلق الخنافس والجعلان والقردة والخنازير فلو خرج
الكفر عن خلقه بقضية هذه الاية لخرجت هذه الاشياء وذلك باطل
وكذى هذا او لا وجه لانكارهم قبح هذه الاشياء كما لا وجه لانكار
حسن كثير من الاجسام لانه انكار الضرورة ولو جاز له هذا لجاز لغيره
انكار قبح الكفر وذلك باطل واعلموا ارحمكم الله ان اصحابنا رحمهم الله
لما كان من مذهبهم ان التكوين غير المكون والكفر مكون وتكوينه غيره
فلم يكن هو عندنا فعل الله تعالى بل هو مفعول له وكون المفعول قبيحا لا يكون
موجبا قبح التكوين اذا كانت فيه عاقبة حميدة فلم يكن بنا على هذا المذهب
حاجة الى القول بجهات الفعل وانه بجهة انه فعل الله تعالى ليس
بقبيح وبجهة انه فعل العبد قبيح وانما الحاجة الى ذلك لمن يزعم ان
التكوين هو عين المكون ثم الاشعرية على هذا يزعمون ان الفعل له جهات
فمن حيث انه فعل الله تعالى ليس بقبيح ومن حيث انه فعل العبد قبيح
ويجوز ان يكون للفعل جهات يقبح ويكون معصية ببعض الجهات ولا
يكون كذلك ببعض الجهات الا ترى ان الكفر شيء وهو عرض وهو
اعتقاد وهو حجة الله تعالى على الكافر بالتعذيب وليس بقبيح من حيث
انه شيء اذ لو كان قبيحا من حيث انه شيء لكان كل شيء قبيحا فكان الايمان
قبيحا سببا للعقاب وكذا الكلام في عرض وكذا ليس بقبيح من حيث انه
عرض ولا من حيث انه اعتقاد لما يلزم ان يكون الايمان قبيحا منهيا
عنه وكذا الكفر كذب وهو دليل سفه الكافر ودلالته على سفهه صدق
فكان الكذب صدقا في الدلالة على سفه الكاذب وليس بقبيح وليس

بسبب لاستحقاق العذاب والعقاب لا من حيث انه صدق بل من حيث
انه كذب وكذا السواد شيء وعرض ولون وليس بسواد لانه شيء ولا لانه
عرض ولا لانه لون لوجودنا اشياء واعراضا والوانا ليست بسواد
ولا يعنون بهذه الجهات كما هو جهات الاجسام من فوق وتحت وعن
يمين وعن شمال وخلف وقدام بل يعنون ما بينا من وجود الجهات من
حيث العبارة والمعنى دون الجهات التي يصح منها مماسته ما يلاقيها
وبمعرفة تغاير الجهات تظهر جهالة المعتزلة بانكارهم ذلك وزعمهم
ان الجهات تكون للاجسام وكل جهة تغاير صاحبتها والعرض شيء واحد
فلا وجه الى جعله اشيا متغايرة مع انه في نفسه شيء واحد كما شنع الاسكافي
وجعفر بن حرب وغيرهما حيث صنفوا تصانيف لابطال جهات الفعل
وكل ذلك لانكارهم الحقيقة وجهلهم بحقيقة مذاهب خصومهم وهذا القدر
منه يعنيهم وان كنا نحن لا نحتاج الى القول بجهات الفعل على ما قررنا
وشيخنا ابو منصور الماتريدي رحمه الله ذكر جهات الفعل لا لحاجته
الى ذلك بل على طريق المساهلة وتصحيحا للمذهب وابطالا للباطل
من جميع الوجوه فان قالوا على قول من كان من القائلين بجهات الفعل
لو جاز ان يكون شيء واحد شرا من فاعل خيرا من فاعل جورا من فاعل
عدلا من فاعل لجاز ان يكون شيء واحد صدقا كذبا فيقال لو لزمنا ذلك
باثباتنا ما اثبتنا لزمكم ايضا ان تجعلوا شيئا واحدا صدقا من فاعل
كذبا من فاعل قياسا على اثباتكم فعلا واحدا طاعة لله تعالى معصية
لغيره لان الطاعة له معصية للشيطان وكذا قياسا على اثباتكم
شيئا واحدا تقدما الى مكان تأخرا عن غيره وقياسا على اثباتكم
شيئا هو فعل لشيء ترك لغيره فان لم يلزمكم ذلك لم يلزمنا وحقيقة
هذا الكلام ان ما كان يستحقه الشيء من الوصف لذاته لا يختلف
باختلاف الاضافة لان علة استحقاقه ذاته وذاته لا تختلف
باختلاف الاضافة فلا يختلف ما استحقه لذاته لان علته لم تختلف

فلا

فلا يختلف المعلول وما كان استحقاقه باختلاف ما يضاف اليه يختلف
باختلاف المتضايف لان علته تختلف فيختلف المعلول وما اثبتنا
اختلاف الجهات فيه كان من الاوصاف الثابتة باعتبار الاضافة
كالطاعة والمعصية والحكمة والسفه والجنون والشر والخير
واشباه ذلك فكان نظير الاب والابن والعم والخال واشباه
ذلك والله الموفق والاشعري وان كان يجعل الخلق والمخلوق
واحدا لا يقول بجهات الفعل ويقول ان قول القائل ان الانسان يعذب
عليه من جهة كذا ولا يعذب عليه من جهة كذا كلام مستحيل متناقض
لانه لا جهات للفعل قال وحقيقة الجواب عندنا ان الله تعالى
يعذب على الكفر الذي هو خلق وعلى الخلق الذي هو كفر لا لانه خلق
وقول القائل من جهة كذا ومن جهة كذا فاسد وهذا في الحقيقة
ما يقوله من يقول بجهات الفعل لما انهم لا يريدون بذلك اثبات
جهات كجهات الاجسام انما يريدون ان الفعل يوصف بانه كفر ويوصف
بانه خلق ويوصف بانه شيء وبانه عرض وبانه اعتقاد وبانه محدث
ولا يعذب عليه الا لانه كفر ولا يعذب لانه عرض او اعتقاد او شيء
او محدث فلا معنى لكل هذا الانكار اذ هو انكار من حيث اللفظ
دون حقيقة المعنى ولا مشاحة في العبارات والحق الاشعري ذلك
ايضا فان الكفر الذي هو خلقه الله تعالى باطل لا من حيث كان خلقه
فدل انه لا وجه لانكاره والمعتزلة لمعرفتهم بتضايق الكلام عليهم
من هذا الوجه ينكرون القول بجهات الفعل جدا وينسبون قائله
الى الحمق ويظهرون التعجب عند سماعه ويشتغلون بالتشنيع والمضاحكة
تنفيرا للضعفة عن ذلك وتمويها عليهم وسترا لوهاء مذهبهم ومن
وقف على ما بينا من الوجوه عرف الحقيقة ولم يحجم عن اثبات ذلك
عند تهويل المعتزلة وتبين له انه يقول ما يقولون هم ويضطر جميع
العقلاء الى القول به والله الموفق ثم ان هذا كله مبني على الخصوم

على طريقة المساهلة فلو سامحناهم وقلنا هذا منكم تعيين لبعض مقدور
العباد فان كان المانع لكم من القول بخلق الافعال تقدير استحالة
اضافة القبيح الى الله تعالى فما المانع لكم من القول في اضافة الطاعات
الى الله تعالى وهي حكم ومحاسن فتقولوا بخلقها لانعدام هذا المانع
فيها والاظهر تعنتكم في ان عندكم كانت الطاعات كلها بارادة الله تعالى
والله تعالى يقول فعال لما يريد فكانت الطاعات مفعولة له لانها
مرادة له وهو يقول انه فعال لما يريد فاما ان تقروا بكون الطاعة
مخلوقة له واما ان تقولوا انها ليست بارادته فيبطلوه مذهبهم واما
ان يقولوا انها وان كانت مرادة له لم يفعلها ويكون الفسق ويريدونه
وفيه ما فيه ثم نقول لا شك ان حسن الطاعات فوق حسن الاجسام
لان حسنها حسي وهو يختلف باختلاف الحواس على ان عند المعتزلة
لا وجه الى القول بحسن الاجسام لانكارهم قبح ما قبح منها وان عرف
ذلك بالحس فكذى يلزمهم انكار الحسن اذ لا يعرف الا ما عرف به القبح
ولا حقيقة لتلك المعرفة فكذي لغو وحسن الطاعات عقلي وهو مما
لا يختلف باختلاف العقول ولا يتبدل بحال وحال ومتفاضل الفاعلين
بتفاضل الافعال فينبغي ان يكون كل عبد مطيع افضل من الله تعالى
واحسن فعلا وارفع درجة لعلو رتبة فعله على فعل الله تعالى وانحطاط
رتبة فعله عز وجل عن فعل العباد ويكون في مقدور العبد من المحاسن
ما ليس مماثل ذلك او يقاربه في مقدور الله تعالى والقول به قول
لا خفاء بما فيه فكان مقدور الله تعالى هو ابليس والقردة والخنازير
والاقذار والانتان والزمانة والعمى والشلل والامراض والموت
والمصائب ومقدور العبد الصوم والصلاة والحج والاقرار
والتصديق واعتقاد التوحيد والافضال الى المحتاجين والاحسان
اليهم والوفاء بالعهود واداء الامانات والجود والسماحة ونحو ذلك
من الفضائل الداخلة تحت قدرة العباد وتفرد كل واحد من الفاعلين

بمقدوره

بمقدوره وذهب بما خلق وفاز العبد بالقسط الاحسن والحظ الاجزل وقصرت
قدرة القديم عن ذلك وللعلماء المعتزلة بهذا الالزام يعرضون عن جانب
المحاسن صفحا ويتشبثون بالمقابح ليتمكنوا عمن تروج بالجهل على ضعفة
المسلمين عصمنا الله تعالى عن ذلك بفضله وكرمه وجوده والفضل
العظيم **فصل** ثم تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لا يلزم ان
تكون العباد شركاء لله تعالى في الفعل وذلك لان حقيقة الشركة ان يكون
لكل واحد من الشريكين ما ليس لصاحبه فيما يشتركان فيه فان المشرك
عند اهل الاسلام نوعان احدهما مشرك يثبت لله تعالى شريكا في تخليق
العالم وهم المجوس فيكون ما هو مخلوق الله تعالى من الخيرات بغير ما هو
مخلوق شريكه وما هو مخلوق شريكه من الشرور والقبائح بغير ما هو
مخلوق الله تعالى وهو الاخر من يثبت لله تعالى شريكا في استحقاق العبادة
دون التخليق وهم عبدة الاصنام فانك ان سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله تعالى غير انهم يعبدون الاصنام كما يعبدون
الصانع ويجعلونها مستحقة للعبادة كما استحقها الصانع ثم ما يوجد
من عبادتهم للاصنام لا يكون عبادة لله تعالى وما يوجد من عبادتهم لله
تعالى لا يكون عبادة للاصنام وفي العرف عند ارباب اللسان الشركاء
في القرية والمحلة قوم يكون كل واحد منهم اختص بملك شيء من القرية
لا يملكه غيره من الشركاء ولم يعقل كون شيء لذات من وجه ولذات
من وجه شركة بينهما باجماع العقلاء فان ما يملكه العبد هو بعينه ملك الله
تعالى ملك تخليق لم يزل شيء من المخلوقات عن ملكه بتمليك العباد ذلك
ولم يقل احد ان العبد شريك الله تعالى فيما يملكه من العقار او الحيوان
او الثياب او الفرش والاواني وغير ذلك وان كان ذلك ملكا للعبد
وعين ما هو ملك العبد ملك الله تعالى وعين ما هو ملك الله تعالى ملك
العبد ثم العالم اعراض واعيان وما اوجده الله تعالى غير ما اوجده غيره
وما اوجده غيره غير ما اوجده الله تعالى فيكون العالم له ولا غيره وهذا

من حقيقة الشركة وكذا في كل فعل كان العبد شريك الله تعالى فانا ان ابتنا
ان زيدا مع عمرو اذا اشتركا في بناء الدار وما يقدر عليه هذا من اجزاء
الدار لا يقدر عليه ذلك وما يقدر عليه ذاك لا يقدر عليه هذا فحصل بكل
واحد منهما ما في قدرته حتى تم بناء الدار بهما لم يمتنع احد من ارباب
اللسان والعقلاء من القول ان زيدا او عمروا اشتركا في بناء الدار ثم
ان الفعل من العبد لن يحصل الا بوجود قدرة يخترعها الله تعالى لا قدرة
للعبد عليها وفعل يخترعه العبد لا قدرة لله تعالى عليه وحصول
الفعل بمجموع مقدوريهما فكان الاحيا شركا الله تعالى في تخليق العالم
وكل حي في كل فعل يفعله شريك الله تعالى فاما ما قلنا فلا يوجب الشركة
اذ عين ما هو مقدور الله تعالى مقدور العبد باقداره وما هو مقدور
العبد مقدور الله تعالى وهذا لا يعقل شركة كما في الملك اذ ما هو ملك
العبد عينه ملك الله تعالى وما هو ملك الله تعالى من الاعيان التي
جعلها ملكا لعباده عينه ملك العبد ولم يعد ذلك شركة في الملك باجماع
العقلاء والوقوف على حقيقة الشركة علم ان المعتزلة هم الذين اثبتوا
لله تعالى في العالم شركا وفي كل فعل اختياري شريكا ونحن بحمد الله
تعالى برآء عن ذلك فكانت نسبة المعتزلة ايانا الى القول بما يوجب الشركة
ووصف انفسهم بالبراءة عن ذلك وقاحة عظيمة او جهلا بحقيقة الشركة
المعقولة وصاروا باثبات الشركاء لله تعالى في العالم وفي كل فعل مساعدين
للمجوس بل كانوا شرا من المجوس من وجهين احدهما ان المجوس ما اثبتوا لله
تعالى الا شريكا واحدا وهؤلاء جعلوا لكل شارب ودارج من ذوي الارواح
والهمج شركا لله تعالى والثاني ان المجوس ارادوا باثبات الشريك
تنزيه الله تعالى عما هو عندهم سفه وما اضافوا الى الشريك الا الشرور
والقبائح والمعتزلة اضافوا كل ما هو حسن في الحقيقة الى غير الله تعالى
وجعلوا ما فعله غيره احسن مما فعله الله تعالى في ما تقدم نسأل الله التوفيق
والعصمة والنجاة عن كل ضلال وبدعة ثم في المسألة دلايل كثيرة ذكرها

نعلوا ح

من

من تقدم من ائمتنا الماضين قدس الله ارواحهم ومن ساعدنا في هذه المسألة
من ارباب المذاهب وغيرهم لا وجه الى ذكر عشرها فضلا عن كلها لما
يقتضي حصرها وذكرها بالخصوم عليها من الشبه ودفعها والكشف عن
بطلانها كتابا مفردا ايدنا على هذا الكتاب الذي نحن بصدده ولسو
كشف عن الامام ابي منصور رحمه الله من الاشارات اللطيفة والعبارات
الوجيزة الجارية مجرى التوقيعات في هذا الباب لطال الكلام وملت
عن ضبطها الافهام ومحصول المسألة انكار تخليقها من الله تعالى اما
ان يكون لما لا دلالة عليها او للاحالة او لما يأتي القول به من ايجاب الضرورة
وامتناع التكليف وامتناع الامر والنهي فان كان انكارهم لعدم الدلالة
فقد اتممنا من الدلائل السمعية والعقلية ما فيه كفاية لمن نصح نفسه ولم يكابر
عقله وان كان انكارهم للاحالة فيبطل بوجوبه لابطالها ولا دليل معهم سوى
ان لا يتصور في اوهامهم لكون شيء فعلا عندهم لفاعلين وتعلق قدرتين
به او لان القول به يوجب الشركة وقد تقصينا عن عهدة كل ذلك وان
كان انكارهم لما فيه من ايجاب الضرورة فقد اجبنا عن ذلك ودفعنا
الشبهة بحمد الله على ان العلم بكوننا مختارين ثابت بطريق الضرورة
وثبوت الاختيار لا ينفي التخليق لما مر ان التخليق كيف ينفي الاختيار وهو
تعالى يخلق الفعل الاختياري لا الضروري وبينهما منافاة والقول
بانه تعالى يريد تخليق احدهما فيحصل الآخر شيء ادى الى اثبات الاضطرار
والعجز للصانع جل وعلا اشكال في جعل الفعل الاختياري ضروريا لحصوله
بالتخليق انكار علم الضروريات وجعل الباري مضطرا في تخليقه فان
زعموا ان العبد لا يمكنه الخروج عما خلقه فكيف يكون مختارا او الباري
لا يخرج ابتداء عن معلومه فكيف يكون مختارا وحاصل هذا انه تعالى لما لم
يكن في فعله مضطرا وان كان لا يخرج عن معلومه لانه وان كان لا يخرج
عن معلومه فمعلومه انه يفعل ما يفعل باختياره فلو صار بعلمه مضطرا
لانقلب جاهلا حيث علم انه يفعل ما يفعل باختياره فلم يفعل بل فعل مضطرا

قلنا والعبد لا يمكنه الخروج عن معلوم
الباري فكيف يكون مختارا ام

فكذا عنده لا يصير مضطرا بعلمه وان كان لا يخرج عن معلومه لان معلومه
تعالى ان العبد يفعل ما يفعل باختيار غير مضطر فلو صار مضطرا لانقلب
علم البارئ جهلا وذلك محال فيبقى العبد مختارا فكذا ما خلق فعله الاختياري
يبقى مختارا اذ لو انقلب بذلك مضطرا لم يحصل ما خلق على ما خلق بل على
غير ما خلق وهو امارة اضطراره فكان القول بها قولا بوجها كون
فعل الله تعالى بالاضطرار وهذا محال فاذا لم يصر العبد بتعلق فعله
مضطرا في فعله كما لم يصر بتخليق السموات والارض فكان خلق كفره
وخلق السموات والارض والجبال والبحار سواء في ان لا يوجب اضطرار
العبد والله الموفق ونعود حتى ابو هاشم في قوله ان العبد لما لم يمكنه
الخروج عن مخلوق الله تعالى كان مضطرا بان العبد لا يمكنه الخروج عن
الحركة وضدها فكان مكرها على احدهما فزعم انه يمكنه الخروج عنهما
لزعم ان القادر السليم الالة التام القدرة يجوز خلوه عن الفعل وتركه
فكان ممكنا من الخروج عنهما فلم يكن مكرها على احدهما فارتكب المحال
بذلك ولزمه ان وقت صلاة لو انقضى وهو لم يفعل شيئا لا فعلها ولا تركها
ان لا يعاقب لانه لم يفعل فعلا قبيحا ومن المحال ان المامور بالصلاة يمضي
عليه وقت الصلاة وهو لم يصلها ولا يستحق العقاب ثم زعم انه يعاقب
قيل على ماذا يعاقب وقد لم يفعل فعلا فقال يعاقب لا على فعل وجد منه
وهذا عين مذهب الجبرية ان العبد يعاقب لا على فعل وجد منه وهذا
ادى عليهم وقال ان هذا يجب على الله تعالى تعذيبه وجوبا لو امتنع عن ذلك
لو اخرج العبد من الدنيا قبل التوبة لصار سفيها وذلك ربوبيته
وقد رددنا عليها في مسئلة الاستطاعة واعدنا ذكر هذه المسئلة هاهنا
ليعرف العاقل مذهبهم الذي عليه حذاقهم في زماننا هذا ويعلم ان نسبة
هؤلاء خصومهم الى الجبر مع انهم يثبتون للعبد الفعل ويعرفون الاختيار
وينفون الاضطرار بالضرورة مع ان هذه مقالتهم وقاحة عظيمة وظلم
ظاهر ثم من مذهبه في تغيير مشية الخير ان الله تعالى قادر على ان

يجبر

يجبر العبد على الايمان بان يخلق له علما يعلم بانه لو لم يؤمن لعذب عذابا
اليما فيصير بذلك العلم مجبورا على الايمان ثم هو يزعم ان الله تعالى
قادر على الظلم والكذب ولو ظلم او كذب لاستحق الذم والسفه
والربوبية متضادان على تقدير قوله مجبورا على العدل والصدق اذ لو لم يفعله
للحقه ضرر عظيم اذ لا ضرر اعظم من زوال الالوهية وبطلان الربوبية
فكان هذا الرجل قائلا بانه تعالى مجبور وقال في العباد بما هو جبر محض
فلا ادري لم ينسب غيره الى القول بالجبر والحمد لله الذي عصمنا عن
مثل هذه المناقضات والتحكم على الله تعالى وعلى خلقه بالباطل والاحتجاج
على الخصوم بما لا حجة فيه **الكلام في ابطال القول بالتولد** واذا
ثبت ان ليس للعبد قدرة التخليق ولا الاكتساب الا في محل قدرته
ثبت ان ما يوجد في الخشبة من الحركة عقيب اعتماد الرجل عليها وما
يوجد من الالم في الحيوان عقيب ضرب الرجل اياه واشباه ذلك
ليس بفعل للعباد لا بطريق التخليق ولا بطريق الاكتساب فزعم
جمهور القدرية ان ما يحدث من هذا الجنس في المحال عقيب اسباب
يفعلها الانسان في غيره كلها افعال للانسان وسوغوا انها لا صنع
لله تعالى في شيء من ذلك ويسمونها الافعال المتولدة فكان مرور
السهم وحركاته واصابته الهدف واصابته الحيوان وما يحدث
فيه من الانجراح والالام والموت كل ذلك متولدا من تحريك الرامي
يده بالتوتير ونزعه اياه والعبد فاعل لكل ذلك ومكتسبه وكذا
الانكسار في الاواني والاحراق في الثياب واجاز بشر بن المعتمر
احد رؤسائهم ان يكون السمع والبصر وما وراء ذلك من انواع الادراك
وجميع انواع الالوان والطعوم والروائح متولدة عن فعل الانسان
وكل ذلك يكون مخلوقا له مخترعا من جهته لا صنع لله تعالى فيه وزعم
النظام ان ما يحدث عندهم الافعال المتولدة كل ذلك فعل الله تعالى
بايجاب الخلقة اي ان الله تعالى خلق الشخص الحيواني على وجه يوجب

ان يخلق الله تعالى فيه الالم عند الضرب والشم على وجه يوجب ان يخلق
الله تعالى فيه المرور عند الرمي وكذا الزجاج مع الانكسار وحكي عن
ابي العباس القلانسي انه قال ان كل ذلك فعل الله تعالى بايجاب الطبع
وهو قريب من مذهب النظام بل لا فرق بينهما وكلا اهل المذهبين استحالة
انعدام ذلك عند وجود ما هو سببه كما هو مذهب اهل الطبايع الا ان
اولئك يضيفون ذلك الى طبيعة المحل بحسب وهما يضيفانه الى الله
تعالى ولكن بايجاب الخلقة والطبع والقول بالايجاب على الله تعالى
قول باضطراره ويودي الى ان من فعل شيئا في محل يصير موجبا
على الله تعالى ان يفعل ذلك المتولد في المحل بحيث لا يكون له قدرة الامتناع
والقول به ظاهر الفساد بادي العوار وعندنا ان خلو المحل عن هذه
المعاني عند وجود ما يعد في العرف سببا لها جايز والله تعالى لا يجب
عليه ان يفعل شيئا منها في المحل وما يفعل يفعل باختياره غير انه
اجرى العادة بان يفعل ذلك كله وزعم ثمامة بن الاشرس ان ما يسمى
عندهم متولدا كل ذلك افعال لا فاعل لها وابطل بهذه البدعة على
نفسه طريق اثبات الصانع حيث جوز ان كثيرا من الافعال المحكمة
المتقنة تخرج عن العدم الى الوجود وتختص الى الوجود بعد العدم
من غير تخصيص مخصص وايجاد موجد وهو التعطيل المحض ونسال
الله تعالى العصمة عن القول بمثله فاما جمهور المعتزلة فانهم يزعمون
ان تلك المعاني في محالها توجد على وفق ارادة فاعل السبب وقصده كما
توجد افعاله القايمة به على وفق ارادته وقصده فانه اذا اراد ان
يحرك الجسم حركة يسيرة دفعه دفعة خفيفة ومتى اراد ان يحركه
حركة قوية دفعه دفعا قويا وكذلك الكلام في الالم وذهاب السهم
واشباه ذلك هذا من حيث الحقيقة ومن حيث الحكم ان فاعل اسبابها
يلام عليه ويعاقب ويعذب فان الانسان يعاقب ويعاقب على جرح
الغير وايلامه ولو لم يكن ذلك فعله لما توجهت عليه اللائمة ولا استحق

عليه

عليه العقوبة المتلفة اذ لنا هكذا اذا استيجاب ذلك واستحقاقه
على فعل الغير محال وادلتنا في هذه المسئلة ما سبق من الدلايل التي
تدل على ان ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى محال وان لا اكتساب
له الا لما يقوم بمحل قدرته لما يوجب اثبات قدرته على اختراع شيء
وتعلقها بما ليس في محل قدرته ابطال دلالة التمانع التي هي دلالة
توحيد الصانع جل وعلا وذلك دليل كاف ثم نقول ان الحادث في المحل
عقيب السبب لو كان فعلا لفاعل السبب لكان لا يخلو اما ان كانت له عليه
قدرة واما ان لم يكن له عليه قدرة فان لم يكن تعلقت قدرته به فلا يكون
فعلا له وان تعلقت قدرته به لكان لا يخلو اما ان تعلقت به عين القدرة
التي تعلقت بالسبب واما ان تعلقت به قدرة اخرى ولا وجه الى ان
يقال تعلقت به عين هذه القدرة لوجهين احدهما ان تعلق قدرة واحدة
محدثة بمقدورين متجانسين او متضادين او مختلفين محال اذ كل قدرة
محدثة لا تتعلق الا بمقدور واحد وكذى كل علم محدث عند اكثر اصحابنا
لا يتعلق الا بمعلوم واحد والوجه الثاني ان القدرة على الضرب سابقة
على الالم وقوة الرمي سابقة على مرور السهم والاصابة والجرح والالام
والموت وقد مر ان سبق القدرة المحدثة على المقدور محال ولا وجه ان يقال
بان ذلك المعنى يوجد بقدرة اخرى سوى قدرة سببها في قدرة محلها لانه لو
كان كذلك لما كان ذلك المعنى في المحل حاصلا عن السبب المتقدم ولكان
القادر ممكنا من تحصيله بلا تحصيل السبب كما يقدر على تحصيل كل كسب
له في حيز قدرته من غير تقدم سبب وحيث استحال ذلك دل انه لم يقدر
عليه بقدرة هي قدرة محله على الخصوص ولانه لو حصل بقدرة اخرى
لصح ان يقدر على ضده بدلا عنه وقت وجوده فيبين تلك القدرة على
قول من يقول ان الاستطاعة تصلح للضدين ويقدر سوى هذه بدلا عنها
صالحة لضده وحيث استحال ان يوصف بالقدرة على تحصيل السهم
او الجرح بعد الرمي والارسال وتخليق اللذة في بدن المضروب

والمخنوق بعد الضرب والجرح وتحصيل الحياة بعد الجرح العاجز بدلا
عن الموت دل انه لا يجوز ان يقدر عليه بقدرة خاصة له ولانه لو قدر
على ايجاد حركة او سكون في جسم يقرب منه من غير اعتماد عليه واتصال
به لقدر ان يفعل ذلك في جسم يبعد عنه وهو ببخارا او جسم باقصى المغرب
ولصحت قدرته على ايجاد ذلك في اي جسم شاء وذلك ظاهر الفساد
واذا ابطل ان يكون قادرا على ذلك المعنى بقدرة [illegible] وبقدرة اخرى سواها
بطل ان يكون قادرا عليه اصلا ولانا نعلم جواز موت الرامي بعد رميه قبل
الاصابة وبعد ما مات لا يتصور منه قدرة ولا علم فلو كان ما يوجد من
الافعال بعد ذلك افعالا له وهي محكمة متقنة لجاز خلو كل فعل محكم
عن قدرة فاعله وعلمه وحياته ولجاز حصوله بمواتيه عاجزا جاهلا وقد
مر فساد هذا والله الموفق وما تعلقوا به من الشبه المعقولة فواهية
لما ان خصومهم لا يسلمون حصول ذلك على موافقة قصده بقصده بل بارادة
الصانع جل وعلا واجرائه العادة انه يفعل ذلك عقيب صنع العبد
في جزء قدرته لما مر من دليل استحالة ذلك ان يوجد بقدرة العبد ثم يجب
على هذا الاعتلال ان الله تعالى لو اجرى العادة عند مباينة يد
العبد الحجر ان يخلق في الحجر صعودا او اجرى العادة ان يخلق عند قيامه
حركة في الجبل ان يكون ذلك فعل العبد ولو اجرى العادة ان يخلق الالم
الشديد عند الضرب الخفيف والالم الخفيف عند الضرب الشديد ان
يكون لكل واحد منهما مسببا لما تقدم من التسبب فان مروا على هذا تجاهلوا
ويلزموا اشياء يزداد ظهور تجاهلهم من نحو ان يقال لو اجرى الله تعالى
العادة بطيران الجبال في السماء ومرورها في الهواء مر السحاب
عقيب اشارة الناس اليها وتهافت السموات السبع عند اكل الناس
ورجوعها الى مكانها عند امتناعهم عن ذلك ان يكون كل ذلك صنع
فاعلي هذه الاسباب وهذا تجاهل وان ابوا هذا انتقضوا دليلهم
ويجب بهذا ان يكون حصول السمن في الطفل عند قيام حسن الحاضنة

بتربيته

بتربيته وحصول السمن في الدابة عند قيام السايس بمصالحها ومراعاة
وقت الغذاء والعلف والسقي لها من فعل الحاضنة والسايس وكذا في
حصول الزروع والحبوب والرياحين واغصان الاشجار والرياحين
عند قيام الزارع بسقيها وتسميدها وتشذيبها يوجب ان يكون ذلك
فعلا لهم ويكون للعباد قدرة تخليق الاجسام وهذا الحاد ظاهر وما
الزم في فصل الاحكام فكل ذلك متعلق باكتسابه ما حل بمحل قدرته
من الفعل الذي خلقه الله تعالى في العادة الجارية كالسبب لما يوجد
في المحل وان كان لا صنع له فيه ثم الامر في التشاهد بالتهويد والتعليم
كا يزو واللوم على تركه [illegible] ويحمد الطبيب على الصحة في بدن من عالجه
وملامته على ازدياد في المرض عقيب معالجته وكذا في حصول
زيادة في ضوء البصر والظلمة فيه والقول بكون هذه الاشياء من فعل
العباد خارج عن الاجماع ولو ارتكبت المعتزلة هذه الفصول فقد قصدوا
اثبات شركا لله تعالى في جميع اجناس المخلوقات وظني انهم لا يأبون
من هذا وامثاله عند رأيهم من ورع باطلهم وتصحيح فاسدهم وبالله
العصمة

الكلام في الآجال

ثم المقتول عندنا ميت باجله
وما يخلق الله تعالى فيه من المعنى المنافي للحياة وهو مفعول الله وليس
بفعل القاتل وهو الموت والقتل فعل القاتل قايم به ليس بحال في المقتول
والفعل الذي يوجد في القاتل ويوجد الله تعالى عقيبه انزهاق
الروح او الموت في المحل بطريق اجراء العادة يسمى قتلا كما يسمى ما تفرق
عقيبه اجزاء جسم صلب كسرا والتفرق مفعول الله تعالى لا صنع للعبد
فيه وزعم الكعبي ان المقتول غير ميت لان الموت من فعل الله تعالى والقتل
من فعل القاتل وقال غيره من المعتزلة في المقتول معنيان احدهما
من الله تعالى وهو الموت والاخر من العبد وهو القتل وما ذكرنا من
دلايل ابطال القول بالتولد يوجب بطلان هذا الكله ثم يتصل بهذا ان
المقتول ميت باجله وهذا هو اجله لا اجل له سواه وكذا قال ابو الهذيل

يتصل بهذا

من جملة المعتزلة حتى قال لو لم يقتل لمات باجله في وقت قتله قالت
والمدة التي لم يعش فيها لم يكن اجلا له ولا من عمره وعندنا ليس الامر كذلك
بل يقتل لا محالة وكذا قال الجبائي ان لا اجل له الا هذا وقال الباقون
المقتول مقطوع عليه اجله كذا ذكروا ولنا قوله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والحديث المعروف ان عند تصوير
العبد في بطن امه يامر الله تعالى ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله
سعادته وشقاوته وتعلقهم بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
وتقدير الاية عندنا والله اعلم وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره معمر اخر
سواه اي يقضي لهذا الثاني من العمر ما يكون ناقصا بمقابلة عمر الاول
والهاء راجع الى من يماثله في الاسم لا الى عين المذكور كما يقال هذا
كدرهم ونصفه اي نصف درهم اخر يماثل الاول في الاسم كذا ذكر
كبار اهل اللغة منهم الفراء ويقولون لو كان مات باجله لم يجب القصاص
ولا وجب الضمان اذا كان شاة فذبحها لانه احسن اليه والجواب
ان وجوب القصاص والضمان لارتكاب النهي باكتسابه الفعل الذي
اجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت عقيبه لا على ما وجد في المحل
من المعنى المنافي للحياة على ما مر في مسئلة التولد تحقيقه انه عندهم
كان من الجائز ان يكون هذا اجله ان لم يكن واجبا والضمان لا يجب
مع الشك ولا القصاص ومع ذلك وجب هنا دل انه انما وجب لما
ذكرنا ثم الحقيقة انه لا خلاف في هذه المسئلة لانهم لا يقولون ان
معلوم الله في انها عمره غير هذا اذ لا يظن هذا بمن خالف هشام
ابن عمرو في تجويز كون المعدوم معلوما وانما يقولون ان الله تعالى
يعلم انه يقتل لا محالة ويعلم انه لو لم يقتل لعاش الى وقت كذا على ان
الله تعالى يعلم ما يكون ويعلم ان ما لا يكون لو كان كيف كان يكون على ما قال
في حق الكفار ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وان كان يعلم انهم لا يردون
ونحن لا ننكر هذا وانما ننكر كون ذلك مشكوكا مجهولا عنه كما يكون ممن

تحمل العواقب

العواقب ونحن ايضا نابون هذا والله الموفق

الكلام في الارزاق

ومما يماثل هذه المسئلة مسئلة الارزاق ثم عندنا كل يستوفي رزق نفسه
وياكله حلالا كان او حراما ولا يتصور ان لا ياكل انسان ما جعل رزقا
له او ياكل رزقه غيره او هو ياكل رزق غيره وقالت المعتزلة من الجائز
ان لا ياكل رزقه وياكل رزق غيره او ياكل رزقه غيره والرزق في اللغة
اسم للقوت المقدر ولهذا [illegible] من يجري عليه السلطان من المرابطين
في كل شهر شيئا مقدرا مرتزقة وقد يستعمل ويراد به الملك المطلق ويستعمل
ويراد به الغذاء قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
لا ملك لها بالاسباب المشروعة فكان المراد منها ما يحصل لها به الاغتذاء
فان حمل على الملك لم يكن الحرام رزقا والانسان قد ياكل رزق غيره اي
ملكه وياكل رزقه غيره اي ملكه وان حمل على الغذاء كان الحرام رزقا
والانسان لان الله تعالى يغذينا اي يخلق التغذية والتنمية في ابداننا
وهو تعالى بخلقه متفرد لا صنع للعبد فيه ومن المحال اطلاق اسم الرزق
على الملك خاصة دون الغذاء بل هو يقع عليهما جميعا ثم يصح ان يقال
فلان عاش مائة سنة لم ياكل رزق الله تعالى والشيخ ابو الحسن الرستغفني
وابو اسحاق الاسفرايني ما جعلا الخلاف في مسئلتي الاجال والارزاق
وقالا فيهما خلاف من حيث العبارة لا غير وهو الجواب الصواب والله
اعلم

الكلام في الارادة

قد سبق منا الكلام ان الله تعالى مريد بارادة
ازلية وان المشيئة والارادة لفظان ينبئان عن معنى واحد في صفة
قايمة بذاته وقد بينا الخلاف بيننا وبين طوائف المعتزلة فلا نعيد
ونحتاج في هذا الباب الى ذكر ما يصح دخوله تحت ارادة الله تعالى فنقول
الاصل عندنا ان كل حادث حدث بارادة الله تعالى خيرا كان او شرا حسنا
كان او قبيحا جوهرا كان او عرضا وزعمت المعتزلة ان الله تعالى يريد من
افعالنا ما هو حكمة او طاعة ولا يريد ما هو معصية وقبيح واختلفوا
في المباحات فمنهم من زعم ان الله تعالى مريد لها ومنهم من زعم ان الله

والدواب

تعالى غير مريد لها وينبغي ان يكون هذا على قول الهذا دنيين منهم فانهم يزعمون
ان الله تعالى لا يوصف بالارادة في الحقيقة فانما يوصف بها مجازا فما يقال
انه تعالى اراده فان كان ذلك من افعاله فمعناه انه يفعله او فعله وما كان
ذلك من افعال غيره فالمراد منه انه امره به فلما كانت الارادة عندهم
امرا والمباح ليس بمامور به فلا يكون مرادا والحاصل عندنا ان كل حادث
حدث بارادة الله تعالى على اي وصف كان ثم ما كان من ذلك طاعة فهو بمشيئته
وارادته وقضائه وليس بامر الله تعالى ولا رضاه ومحبته وذلك لان
محبته ورضاه يرجع الى كون الشيء عنده مستحسنا على هذا قدماء اصحابنا
رحمهم الله وهو الظاهر من قول مشايخنا في ديارنا الشايع في عوامنا وخواصنا
ونص عليه شيخنا ابو منصور الماتريدي وزعم ابو حسن الاشعري ان المحبة
والرضا بمعنى الارادة ويقال كل موجود كما تعلق الارادة فكل ما اراد وجوده
فقد رضي بوجوده واحب بوجوده على الوجه الذي اراده ومشايخنا رحمهم
الله يقولون نبسط على المتعلمين ان ما علم الله تعالى ان يوجد اراد وجوده
شرا كان او خيرا قبيحا كان او حسنا طاعة كان او معصية والله تعالى لما
علم ان يوجد من فرعون وابي جهل وغيرهما من الكفرة الكفر اراد منهم الكفر
وان نهاهم عنه ولما علم ان لا يوجد منهم الايمان اراد ان لا يوجد منهم الايمان
وان امرهم به وزعمت المعتزلة ان ما امر الله تعالى به اراد وجوده
وان علم انه لا يوجد وما نهى عنه كره وجوده واراد ان لا يوجد وان علم
وجوده فلما كان امر فرعون بالايمان اراد منه الايمان وان علم انه لا يوجد
منه ولما نهاه عن الكفر اراد انه لا يوجد منه الكفر وان علم انه يوجد
فكانت ارادة الله تعالى عندنا موافقة للعلم وعندهم موافقة للامر
على هذا يدور الخلاف ثم اختلفت عبارات اصحابنا رحمهم الله في ذلك
فمنهم من قال انا اقول في الجملة ان الله تعالى مريد حدوث كل ما علم حدوثه
ولا يكون في سلطانه الا ما يريد كونه ولا ينتفي عنه ما اراد كما اطلقه جميع
المسلمين بقولهم ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن ولا اقول في التفصيل

ورضاه ومحبته وامره بقضائه وقدره وما كان معصية فهو بمشيئة الله تعالى وارادته

انه

انه خالق الاقذار والانتان والشياطين والعقارب وان كانت هذه
التفاصيل داخلة تحت الجملة فكذا هذه وهذا كما يقال كل ما سوى
الله ضعيف على الجملة ولا يقال دين الله ضعيف على التفصيل ويقال
كل مخلوق حجة الله تعالى ويقال ان هذه الخشبة منكسرة ولا يقال حجة
الله تعالى منكسرة ويقال الليلة مظلمة ولا يقال حجة الله تعالى مظلمة
فكذا في هذا والى هذا ذهب قدماء اصحابنا رحمهم الله منهم عبد الله بن سعيد القطان
ومنهم من يقول لا اقتصر على التفصيل ان اقول ان الله تعالى اراد الكفر
والزنا بل ازيد عليه قرينة فاقول اراد من الكافر الكفر كسبا له قبيحا منه
مذموما وكذا في غيره من المعاصي لئلا يؤدي الى ايهام الخطاء وهو
اختيار الاشعرية وهو قريب مما اختاره شيخنا ابو منصور الماتريدي
رحمه الله ولا خلاف بين اصحابنا في المسئلة على الحقيقة بل يختار البعض عبارة
لا يسبق منها الى وهم سامع معنى لم يقصده المتكلم ثم قال شيخنا ابو منصور رحمه
الله اذا سئلنا عن هذه المسئلة فله وجهان احدهما الاطلاق على المفهوم
من الارادة والثاني منع الاطلاق اذا لم يفهم مراد السائل او حيث لغت
فيه وجوه يقال ان للمشيئة معاني فيما يتعارف احدها التمني والثاني
الامر والدعاء اليه والثالث الرضا به والرابع نفي الغلبة وخروج الفعل
على ما يقدره ويريده فالاول منفي في كل شيء لان التمني ارادة ما علم انه لا يكون
وهو ضعف في الارادة ما يشك في كونه وهو جهل والثاني والثالث منفيان
في كل فعل يذم عليه والرابع به نقول وقد اجمعنا نحن وهم على التسليم على معناه
وان اختلفنا في اللفظ ثم هذه المسئلة في الحقيقة عين مسئلة خلق الافعال
فانا اذا اثبتنا بالدليل ان الله تعالى خالق افعال العباد كفرا كان ذلك
او معصية او طاعة والله تعالى مختار في فعله غير مضطر كان مريدا
في خلقه اياها فلا حاجة بنا بعد ذلك الى اقامة دليل مبتدا الا ان السلف
لما تكلموا في هذه المسئلة على طريق الاصالة اتبعناهم فتكلمنا فيها فنقول
ان المعتزلة يتعلقون بشبه بعضها سمعية وبعضها عقلية فاما

السمعية فنحو قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اخبر تعالى انه
خلقهم جميعا للعبادة وانتم تقولون انه خلق الكفرة منهم والعصاة لا للعبادة
بل للكفر والمعصية وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والكفر
اعسر العسر وقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا الاية
فالله تعالى اخبر انهم يقولون شاء الله ما اشركنا ثم كذبهم في ذلك ورد قولهم
بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم وقوله كذلك فعل الذين من قبلهم
وانتم تساعدون في المقالة من كذبه الله تعالى بنص كتابه وهو باطل
وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وعندكم يريد كل ظلم كان ويكون
وهو خلاف ما في الكتاب واكذاب لله تعالى فيما اخبر واما العقلية فكقولهم
مريد السفه سفيه اعتبارا بالشاهد ومريد الكفر كافر ومريد المعصية
عاصي ويعتبر بالشاهد ومريد شتم نفسه والافتراء عليه سفيه ايضا
في الشاهد فكذا في الغائب اذا الشاهد دليل الغائب ولان العبد
لا يمكنه الخروج عما اراده الله تعالى على زعمكم فيصير الكافر مجبورا على
كفره ممنوعا عن الايمان بالارادة التي هي ابرم واحكم من الحديد في
المنع فاما ان يعذر على ذلك فالقول به تكذيب للكتاب وخروج عن
الاجماع واما ان يعاتب عليه ولا يعذر وهو القول بتكليف ما ليس في
الوسع ولان ارادة ما لا يرضى به سفه والامر بما لا يريده سفه في الشاهد
فكذا في الغائب الى مثل هذه الشبهات يذهبون واهل الحق يحتجون
بقوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا الى ان قال ليزدادوا اثما دلت
الاية انه اراد منهم ازدياد الاثم حيث املى لهم ليزدادوا اثما وقال تعالى
ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس ومن ذراه لجهنم اراد منه
ما به يصير لجهنم اذ لو ذراه لجهنم مع ارادة ما به يصير للجنة فقد
اراد منه ما يصير به خلاف ما ذراه له ظاهرا وهو محال وعند المعتزلة
ان اللام في الايتين جميعا لام العاقبة لا لام التعليل كما في قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم ما التقطوه لهذا وانما التقطوه

ليكون لهم وليا وقرة عين ولكن لما كان عاقبة امره ان صار لهم عدوا ذكر
بهذه اللفظة وكما يقال لدوا للموت وابنوا للخراب واحد لا يلد للموت
بل يطلب بقاء الولد ولا يبني الدار للخراب ولكن للانتفاع بها ولكن لما
كان عاقبة المولود الموت وعاقبة امر الدار الخراب يقال هكذا لبيان
العاقبة والجواب عنه انما يتصور ان يريد احد امرا لا يكون منه ويفعل
فعلا له ولا يكون هو بل يكون غيره او ضده ان لو كان الفاعل جاهلا بعواقب
الامور فيفعل فعلا لغرض فلا يحصل ذلك بل يحصل غيره فاما من لا يجهل
العواقب كيف يريد عاقبة لفعل يعلم حقيقة انها لا تكون على ما يريد وهل يفعل
هذا الا سفيه ومثله في الشاهد كمن يبذر بذرا في الارض ويريد خروج
الزرع وحصول النماء علما انه لا ينبت ولا يخرج وكذا استعمال لام العاقبة
فيمن يجوز عليه الجهل بالعواقب فيفعل فعلا لقصد فيحصل له ضد تلك
العاقبة ولا يحصل له ما هو المقصود فيقال له على طريق تعريف عاقبة فعله
الوخيمة الحاصلة لا على وفق قصده ليتنبه لذلك فلا يعود الى العمل بمثله
فيما يستانف من عمره فاما في حق من هو علام الغيوب فاستعماله فاسد
والله الموفق وقال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فجعل شرح الصدر سببا
يحصل به الايمان وضيق الصدر وحرجه سببا يحصل به الضلال فاخبر
انه متى اراد ان يهدي انسانا يشرح صدره ليهتدي ومن اراد ضلالة
يجعل صدره ضيقا حرجا لئلا يؤمن فيبقى في الكفر والمعتزلة بتحيره اعترض
بما كانت المراد اه اولى به لو كان طرء هذا الاعتراض صحيحا فقال
معنى الاية ان من اسلم اتاه الله تعالى من لطائفه ما لا يقدر عليه غيره
ثوابا لطاعته ومن كفر ضيق الله تعالى صدره عقابا لذلك وهو تحريف
الكتاب ونقل الكلم عن مواضعها وليس بتاويل وذلك لان الله تعالى
اثبت له الاسلام اذا شرح صدره والكفر اذا صير قلبه ضيقا حرجا
ولم يوجب شرح القلب لانه اسلم ولا ضيق القلب لانه لم يؤمن فكان

ما قال جعل ما هو جار مجرى الحكم علة وجعل ما هو جار مجرى العلة حكمًا
وفساده لا يخفى واعتراض البصريين انه اراد بالهداية البيان
وبالاضلال التسمية فاسد جدًا لان شرح الصدر لو كان يقع للبيان
والبيان واقع للكل لكان كل من وقع عليه البيان وقع له شرح الصدر
فكان كل كافر مشروح الصدر بحصول البيان له ولو كان يقع له ضيق
الصدر بتسمية الله تعالى اياه ضالا فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول
البيان ضيق الصدر بتسمية الله اياه ضالا وهو محال وكذا قسمة الله
تعالى الخلق الى من شرح له الصدر والى من جعل صدره ضيقا باطلة اذ كل
لما كان البيان له واقعا كان شرح الصدر له حاصلا لم يبق احد ليس بمشروح
الصدر البتة ونسبة الله تعالى الى الخطا في التسمية كفر وضلال وبالله
العصمة عن ذلك ثم نقول لهم لما كان معنى قوله تعالى ومن يرد ان يضله
اي من يرد ان يسميه ضالا كانت تسميته ضالا داخلة تحت الارادة
فبعد ذلك نقول اذا اراد ان يسميه ضالا هل يريد ضلاله فان قالوا
نعم تركوا مذهبهم وانقادوا للحق وان قالوا لا قيل لهم اذا اراد تسميته
ضالا ولم يرد ضلاله بل اراد اهتداءه فلو حصل ما اراد وهو الاهتداء
ولم يحصل ما لم يرد وهو الضلال الا كان في تسميته اياه ضالا صادقا
ام كاذبا فان قالوا كان صادقا ظهرت مكابرتهم وان قالوا كان كاذبا
قيل له اذا كان مريدا لكونه كاذبا في تسميته ضالا وهو سفه جل الله تعالى
عن ذلك وقال تعالى خبرا عن نوح عليه السلام حيث قال لقومه ولا ينفعكم
نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ذكر ان الله تعالى
يريد ان يغوي الكفرة وتاويل المعتزلة ان في الاية نصحه لا ينفع اذ كان
الله يريد ان يغويهم وليس فيه انه يريد تاويل فاسد لانه اذا كان يستحيل
منه ارادة غوايتهم اي فايدة لذكر الاية على ان الامر لو كان كما زعمون
لكان ينبغي ان يكون مراد نوح عليه السلام من هذه الاية بيان ان نصحه ينفعهم
لا محالة لان فيه تعليق نفع النصح بما يستحيل ثبوته وهو ارادة غوايتهم وتعليق

النفي

النفي بما يستحيل ثبوته يكون تاكيدا للاثبات فيصير كانه قال انما ينفعكم
نصحي اذا كان الله تعالى يريد ان يغويكم فاذا استحال ان يريد ان يغويكم
ينفعكم نصحي وحيث راينا انه كان لا ينفعهم وانما قال ذلك آيسا من
نفع نصحه لهم عند ارادة الله ان يغويهم فكان ذلك دليلا على فساد التاويل
وما قاله جعفر بن حرب ان الاية تدل انه كان في قوم نوح عليه
السلام قوم مجبرة يقولون ان الله تعالى يريد الفساد فخاطبهم منبها
لهم على بطلان قولهم فقال ولا ينفعكم نصحي لكم فيما ادعوكم اليه ان
كان الامر كما ذكرتم وان كان الله تعالى مريدا لفسادكم وخلق الكفر فيكم
هذا فاسد لان الامر لو كان كما زعم جعفر بن حرب اي تنبيه يحصل
لاولئك بهذا القول واي الزام حجة بذلك واكثر ما في الباب انك
تقول يشنع عليهم بذلك ان على مقالتكم هذه لا ينفع بعث الانبياء مبشرين
ومنذرين والدعاء الى الله تعالى وان كان اولئك كانوا منكرين بعث
الانبياء والدعاء على السنتهم الى الله تعالى ويشنع مقالة بما يفضي اليه
المقالة واهل المقالة يعتقدون صحته لا يجدي نفعا انما ينفع ذلك
ان لو كانت المقالة تفضي الى امر يعترف صاحب المقالة بفساده ويقر
ببطلانه فيستدل عليه بفساد لو كانت مقالتك حقا لما افضت الى
هذا الفساد اذ الصحيح لا ينتج الفاسد انما الفاسد هو الذي ينتج
الفاسد فاما اذا كان صاحب المقالة لا يقر بفساد ما افضت اليه
مقالته لم يكن الاحتجاج بذلك عليه منفعة ولا فيه حكمة فدل ان هذا
فاسد دفعته اليه الحيرة وما ذكر الجبائي ان معنى قوله يريد ان يغويكم
اي يحرمكم فاسد لان اهل اللغة لم يعرفوا الاغواء عبارة عن الحرمان والخيبة
على انا نقول الله تعالى على زعمك يريد حرمانهم عن الثواب وخيبتهم عن
ذلك وهو يريد كفرهم او يريد ذلك وهو يريد ايمانهم فان قالوا يريد ذلك
وهو يريد ايمانهم فقد اخبر انه يريد الجور على زعمه لانه لو تحقق ما يريد بان
وجد منهم الايمان وحرمهم عن الثواب وخيبتهم عنه كان ذلك عنده ظلما

فان اراد ذلك فقد اراد ما هو ظلم وهو يابى ان يريد الله ما هو ظلم من
غيره لقبح الظلم وزعم انه يريد الظلم من نفسه مع انه قبيح وهذه
جهالة فاحشة وان قال يريد ذلك وهو يريد كفرهم فقد ترك مذهبه وانقاد
للحق وكذا تاويل غيرهم ان المراد بقوله يريد ان يغويكم اي يعاقبكم والغي يذكر
ويراد به العذاب قال الله تعالى فسوف يلقون غيا اي عذابا وجوابه كجواب
تاويل الجبائي انه يريد ان يعاقبهم وهو يريد منهم الكفر او يريد ان يعاقبهم
وهو يريد منهم الايمان فباي الجوابين اجاب فالكلام على ما ذكرناه كهذه
الوجوه وحكى كل تاويل عن صاحبه عبد الجبار الرازي ثم قال وكل هذا
واضح فان اراد انه واضح وجه بطلانه فهو كما اراد وان اراد به انه
واضح وجه صحته فهو قول يجب به الاستحياء من الناس والاستغفار من
الله تعالى والعجب من رجل يدعي التراس على اهل نحلته والتبحر في علوم
اصحابه ثم يرضى بمثل هذه التاويلات مع وهايها وظهور فسادها لاول
الفكرة وما اصدق ما قيل حبك الشي يعمي ويصم وقال تعالى ومن يرد الله
فتنته فلن تملك له من الله شيئا قيل فتنته اي عذابه وقيل امتحانه
بالرجم والقتل وارادة ذلك بدون ارادة ما يستوجب به ذلك ارادة
ظلم وتاويلهم ان قوله فتنته اي تكليفه وامتحانه خطا لان النبي صلى الله
عليه وسلم ما كان يشق عليه ذلك وما كان يبال ان لا يكلف الله عباده وقال
تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وعند المعتزلة اراد ذلك
وفي الايات كثرة ولهم اعتراضات عليها فاسدة لا معنى للاشتغال بذلك لو قوف
من له ادنى علم على بطلان تلك الاعتراضات وقال تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين
وقال تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقال ولو شاء الله ما اشركوا
والمعقول انه تعالى لو شاء من الكافر الايمان والكافر شاء من نفسه الكفر ثم كان
الكفر دون الايمان لتعطلت مشيئة الله تعالى بمشيئة الكافر وكانت مشيئة
الكافر انفذ من مشيئة الله تعالى وكذا مشيئة ابليس انفذ من سلطان الله عز
وجل من مشيئة الله تعالى لكون اكثر الخلق كافرين وكذا من اول الدلائل

يلقون

فهو كما

بع

على ضعف الملك وعجزه ان يوجد في ملكه ما لا يشاء وشاء اشياء فلا يكون
ولا يشاء اشياء فيكون في كره منه ووصف الله تعالى بذلك محال وهذا يرد
في دلالة التمانع بالابطال فيؤدي الى تصحيح مذهب الثنوية فاعترضت
المعتزلة في هذه الايات وفي هذا المعقول فزعمت ان المراد من
المشيئة المذكورة في الايات مشيئة الجبر اي لو شاء ربك لجبرهم على الهدى
ولا شاؤوا جبرا ما اشركوا ابدا واعترضوا ايضا في المعقول فانهم
يقولون انعدام ما يشاء او وجود ما لا يشاء انما يدل على الضعف ان لو لم
يكن له قدرة ايجاد ما يشاء ودفع ما لا يشاء وله قدرة ايجاد ايمان كل
كافر جبرا منه وقدرة دفع كل كفر جبرا ومن هذا وصفه لا يوصف بالضعف
والجواب عنه ان يقال ايش تعنون بمشيئة القسر والجبر فسروا
عند ذلك في تفسيرها فزعم ابو الهذيل ومن تابعه ان تفسير ذلك
ان يخلق فيهم الايمان جبرا بدون اختيارهم فيوجد فيهم الايمان ويندفع
الكفر فقلنا لهم ان من مذهبكم ان المؤمن من فاعل الايمان والكافر فاعل
الكفر ولهذا ابيتم ان يكون الله تعالى خالقا لافعال الخلق لانه لو كان خالقا
لكان هو المؤمن الكافر المطيع العاصي المصلي الصائم فنعلم انه لو خلق فيهم
الايمان لكان هو المؤمن لا العباد فلا يتصور ايمانهم ولم تنفذ مشيئته
ويبطل قوله فلو شاء لهداكم وقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها
اذ له قدرة جعل نفسه مؤمنا لا قدرة جعل الكافر مؤمنا وكذا ما اندفع عنه
العجز عن جعل الكافر مؤمنا بل له القدرة على جعل نفسه مؤمنا فلو شاء
لامن بنفسه وآمن نفسه هداها لا غيره ومن العجب انه لو خلق في
العبد ايمانا كسبا له باختياره وتعلقت قدرته به لم يكن العبد مؤمنا
بل كان الله تعالى مؤمنا له لانه هو الذي اوجد الايمان ولو خلق فيه
ايمانا وهدى بلا اختيار من جهة العبد ولا اكتساب به ولا تعلق قدرته
به لكان العبد مؤمنا ولو كان الله اشركت المعتزلة في ربوبيته وفوض
اليه نصب ادلة دينه وعلق ذلك باختيارهم واوجب في جميع اصناف

الامم الانقياد لهم والرضا بصنيعهم والقبول لتحكمهم لكان الاولى بهم
ان يتحرجوا عن مثل هذا الكلام ونصب مثل هذا الدليل مكيف ولم يوجد
شي من ذلك فلما راي الجبائي عوار هذا الكلام وتشنيع اهل الحق عليهم
زعموا ان تفسير مشية الجبر ان يخلق الله تعالى في العبد العلم الضروري
بصحة الاسلام وحقيته ويقيم له الدلالة المثبتة له العلم الضروري
بذلك فيؤمنوا حينئذ وهذا فاسد لان العلم بصحة الايمان وحقية
الدين جزء الدين والايمان وليس من ضرورة وجود احد المتغايرين وجود
الاخر لا محالة بل من الجايز انه لا يوجد الا ترى ان الله تعالى قال ولو اننا
نزلنا اليهم الملايكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشا الله اخبر انه وان اقام كل دليل لا يؤمنون الا ان يشا الله
ايمانهم فكان في الاية وجهان ينبيان عن بطلان هذا الكلام احدهما
ان قيام هذه الدلالة غير مشية الايمان حيث قال ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشا الله بعد وجود هذه الدلايل والاخر انه اثبت ان بقيام هذه
الدلايل لا يؤمنون فثبت انه ليس من ضرورة ثبوت الدليل او العلم به
ثبوت الايمان وكذا في قاله وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها من قال
يؤمنون بها لا محالة فقد كذب الله في خبره وقال تعالى وان يروا
كسفا من السما ساقطا يقولوا سحاب مركوم حققه ان اهل العناد لم
يكونوا يؤمنون وان كان العلم بطريق الحقيقة ما بدا لهم كما قال يعرفونه
كما يعرفون ابناهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فثبت ان وجود
الايمان والهداية ليس من ضرورة العلم والدليل فلما راي ابنه ابو هاشم
فساد كلام ابيه زعم ان مشية الجبر ان يخلق الله تعالى لهم العلم الضروري
انهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان اهل العناد
كانوا يعلمون انهم يخلدون في النار بتكذيبه عليه السلام وما كانوا يؤمنون
وابليس يعلم بذلك ولا يؤمن وكذا من قامت له الدلالة الموجبة للعلم
او الذي خلق له العلم الضروري يعلم بذلك ولا يؤمن ثم المذهب عنده ان

الله تعالى يقدر على الظلم والسفه والكذب ولو فعل شيا من ذلك
لبطلت الوهيته ولا صار عاطلا عن الربوبية وصيرورته عبدا
مربوبا تعالى الله عن ذلك ومن يقول انه لو ظلم او كذب او تسفه لزالت ربوبيته
فكان على قضية كلامه مجبورا على العدل والصدق والحكمة وقد قررت
الكلام فيه في مسيلة خلق الافعال ثم يقال له ولابنه هل يثبت معه
قدرة الكفر بعد العلم الضروري بصحة الايمان او العلم انه يعاقب فان
قالا لا قيل كيف يؤمر بترك كفر لا قدرة له عليه وكيف يؤمر بالايمان
بدون القدرة اذ لو كانت قدرة الايمان موجودة لكانت هي بعينها قدرة
الكفر وكيف يعاقب على كفر لا قدرة له عليه وان قالا نعم قيل اذا كانت
قدرة الكفر موجودة كان من الجايز ان يكفر بها ولا يؤمن ثم الذي يبطل
جميع تاويلاتهم ان الله تعالى قال ولو شينا لاتينا كل نفس هداها ولكن
حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين اخبر انه لم لم يوت كل
نفس هداها لما انه حق القول منه لان املا جهنم ولو اتى كل نفس هداها لتعذر
ان يملا جهنم بهم لان المهتدي لا يملا به جهنم واعطا الهدى بطريق
الجبر على الطريق الذي زعموا لا يخرجهم من استحقاق جهنم وان يملا منهم جهنم
فدل ان هذا ابطل تحققه انه لو شا ايمانهم بطريق الجبر على ما زعموا وحصل
ايمانهم لما كان ذلك الايمان الحاصل جبرا هو الايمان الذي شا الله تعالى
منهم لانه على زعمهم شا منهم الايمان الاختياري الذي يصيرون به مستحقين
للجنة والثواب خارجين عن ان يكونوا اهلا للعقاب وما يحصل من
الايمان بمشية الجبر لا يكون هذا الايمان فان العبد لا يصير به اهلا
للجنة والثواب ولا يخرج عن استحقاق العذاب على طريق التخليد فاذا
لم يبق قادرا على تحصيل ما اراد في ملكه وغلبت مشيته مشية ابليس
واراده بكل كافر ولانه لا معنى لتعليق الايمان الحاصل جبرا بالمشية
والاجبار انه لو شا لفعل لانه قد فعل ذلك وحصل من كل كافر اذ كل كافر
وكل مخلوق يشهد بخلقته ان له صانعا حكيما عليما موصوفا بصفات الكمال

متبرئًا عن سمات النقص لا يؤيد بالمعجزة الكاذب ولا يقيم دلالة
الصدق على دعوى المفتري فكان على هذا كل مخلوق مؤمنًا لخالقه وقد
شاء الله تعالى ذلك وفعل فلا معنى لقوله ولو شاء ربك لآمن الآية وقوله
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقد فعل ذلك فدل أن المراد من الآية
ليس هو الإيمان الحاصل جبرًا بل إيمانهم الاختياري وقد صح في المروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وكذا هذه اللفظة متداولة على ألسنة الأمة لا وجه لحملها على مشيئة
الجبر لأنه لو استقام بأحد شطري الكلام لم يستقم بالشطر الآخر فإنه إن
أمكن أن يقال ما شاء الله جبرًا كان لم يمكن أن يقال وما لم يشأ جبرًا لم يكن
لأن الطاعات كلها عندكم لم يشأ جبرًا وكانت والمعاصي لم يشأ جبرًا
وقد كانت فدل أن المراد من المشيئة غير مشيئة الجبر تحقيقه أنه تعالى
قال ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وإنما يكون جمعهم على الهدى أن لو كان
هدى الكل جبرًا واحدًا فأما إذا كان هدى البعض جبرًا ولا ينال
به الجنة وهدى البعض اختيارًا أو ينال به الجنة ويتخلص به عن النار
فلا يكون هذا جمعهم على الهدى وهو يكون بأحد وجهين إما أن يهدي
الكفار باختيارهم حتى يكونوا مع الذين آمنوا باختيارهم مجموعين
على الهدى وإما أن يخلق الاهتداء جبرًا في الكفار ويمنع الذين اهتدوا
باختيارهم عن الهدى الاختياري ويثبت فيهم الهدى بطريق الجبر وهذا
منه صرف للمؤمنين عن الإيمان قهرًا وجبرًا وهذا ليس بحكمة فلم يبق إلا
أن يكون المراد هو جمع الكل على الهدى وهو ما بينا فإذا لم يشأ ذلك دل
أنه لم يشأ إيمان الكفرة والله الموفق ثم يقال ماذا تزعمون إعطاء
الإيمان للكافر بطريق الجبر هل هو أصلح له أم ليس بأصلح فإن قالوا هو
أصلح كان ينبغي أن يعطي كل كافر إيمانًا جبرًا فلا يبقى في الأرض كافر
وحيث رأينا ما لا يحصى من الكفرة دل أنه لم يفعل بهم ذلك فكان تاركًا
لما هو أصلح لهم فإن لم يكن ذلك أصلح لهم فلا يجوز له أن يفعل بهم ذلك

[في الهامش: ولا يتخلص به عن النار]

فلا

فلا معنى لقوله ولو شئنا لآتينا ولو شاء ربك لآمن لأنه يصير في التقدير
لو شئنا لفعلنا ما هو ظلم وسفه ولأبطلنا ألوهيتنا وأزلنا ربوبيتنا
والتكلم بمثل هذا في حال بيان كمال قدرته وإظهار الاستغناء عن غيره
لا يتصور إلا من سفيه جاهل فإنه بمنزلة قول من يقول لو شئت لألقيت
نفسي في النيران المتأججة وأسقطت نفسي عن رؤوس الجبال الشاهقة
وأخذت بيدي الحيات الناهشة جل ربنا وتعالى عن التكلم بمثل هذا
الكلام والله الموفق ثم نقول إعطاء الإيمان بطريق الجبر مع بقاء
القدرة محال ولا بد لذلك من سلب القدرة والقدرة عندكم تصلح
للضدين وخلقها الله تعالى ليفعل بها الإيمان وعرضه بها لأعلى
المنزلتين فسلبها مبطلًا هذا الغرض الذي هو أصلح للعبد فصار
بذلك مبطلًا الأصلح في العبد وهو عندكم سفه جل الله عن ذلك
ثم قول الأمة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن من غير اضطراب قلب
أحد دل أن اعتقاد جميع المسلمين أولًا وآخرًا ما ذهبنا إليه وقولهم
مخالف لإجماع المسلمين وهو حجة موجبة للعلم بقطع القول على خطأ
من خالفهم ومعارضة الكعبي هذا بقول المسلمين ما أحب الله تعالى
كان وما لم يحب لم يكن معارضة بما هو متقول على المسلمين وتخرص إذ لم
يسمع هذا من أحد ومعارضته بقول المسلمين أمر الله تعالى نافذ
وكذا من أصولهم يؤخذ معارضة فاسدة لأن المراد بقولهم أمر الله تعالى
نافذ أن أرادوا به أمر التكوين فهو ما له نفاذ ولا يتصور أن لا ينفذ
فهذا والمشيئة سواء وإن أراد به أمر إيجاب وتكليف فحكمه وجوب
الائتمار لا وجوده ومن لم يأتمر أمر الله تعالى لم يخرج عما هو حكم أمره وهو
الوجوب ولا سبيل لأحد إلى دفعه فكان نافذًا فصدقت الأمة بما قالوا
فأما قولهم ما شاء الله كان لو كان على ما يقوله المعتزلة لكانت الأمة
بأسرهم كاذبين بل لو قيل على أصل المعتزلة ما لم يشأ كان وما شاء لم يكن
كان أصوب على أصول المعتزلة وأقرب إلى الصواب إذ ما شاء فلم يكن

[في الهامش: فصارت]

وما لم يشأ فكان اكثر من القلب وفيه نسبة النبي صلى الله عليه وسلم اولا
ونسبة جميع امته ثانيا الى الكذب ومن هذا قوله تعالى لاحنا كفره وربما
يتحقق ما ذهبنا اليه ان الفقهاء باسرهم اتفقوا ان من قال لغريمه والله
لاقضين حقك غدا ان شاء الله ثم لم يقض لم يحنث ولو قال والله
لاقضين غدا حقك ان شاء الله ولم يقض لا تلحقه لائمة الحلف وقضاء
الحق المستحق مأمور به والامتناع عنه ظلم على ما روي عن النبي عليه
السلام مطل الغني ظلم ولو كان الامر على ما يقوله المعتزلة لحنث
الاول ولحق الثاني لائمة لثبوت مشيئة الله تعالى بذلك وقال
تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان
يشاء الله ان لا افعل وعلى زعم المعتزلة لو كان الفعل الموعود طاعة
لا يشاء الله ان لا يفعل ولو كان معصية لا يشاء الله ان يفعل فلم يكن لقوله
الا ان يشاء الله فائدة والله الموفق وحكى الشيخ ابو منصور عن ابي
حنيفة رحمه الله انه قال نسأل المعتزلة فنقول هل علم الله تعالى
ما يكون ابدا على ما يكون فان قالوا لا كفروا لانهم جهلوا ربهم وان
قالوا نعم قيل لهم شاء ان ينفذ علمه كما علم او لا فان قالوا لا قالوا بان
الله تعالى شاء ان يكون جاهلا ومن شاء ذلك فليس بحكيم وان قالوا نعم
اقروا بانه شاء ان يكون كل شيء كما علم ان يكون وهذا الذي اوردناه فهذا
هو المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله وهو لازم بمرة وهو المعقول القوي
في المسألة وبه يظهر غاية فساد مذهبهم ثم نقول سترا هذا ايضا في
الجبر فيقال لهم ان الله تعالى قال لاملأن جهنم من الجنة والناس
اجمعين فلا بد من بلى قيل هل يشاء ان يتحقق خبره ام لا فان قالوا لا فقد
زعموا انه اراد ان يكون كاذبا في مقالته اذ لا خلاف بيننا ان الكذب
كما يتحقق في الماضي يتحقق في المستقبل ان كان بين اهل السنة فيه خلاف
ومن هذا قوله فهو خالع ربقة الاسلام عن عنقه وان قالوا نعم قيل
ايشاء ان يتحقق خبره وهم مؤمنون قيل لو تحقق خبره ام يشاء ان يتحقق

جبره

وهو عادل فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق

جبره وهم كافرون فان قالوا يشاء ان يتحقق جبره وهم كافرون لانه
يشاء ان يتحقق جبره وهو عادل فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق
فان قيل اليس النبي صلى الله عليه وسلم كان يريد من الكفرة الذين علم الله
انهم يكفرون ولا يؤمنون الايمان فكان رسول الله عليه السلام مريدا
تجهيل الله تعالى قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مريدا ايمان من لم
يعلم ان الله تعالى علم منه انه يكفر في المستقبل ولا يؤمن بل كان يريد
ايمانهم رجاء ان الله تعالى ربما اراد ايمانهم في المستقبل فاما من علم
النبي صلى الله عليه وسلم انه يموت كافرا باخبار الله تعالى وان الله تعالى
علم انه يموت كافرا كان لا يريد منه الايمان ولهذا تبرأ ابراهيم خليل
الرحمن صلوات الله عليه من ابيه حين تبين له انه عدو لله ولم يستغفر
له ولم يرد ايمانه وكذا نوح صلوات الله عليه وسلامه لما بلغه خطاب
الله تعالى بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن كان لا يريد
ايمانهم بعد بل كان يدعو فيقول رب لا تذر على الارض من الكافرين
ديارا على ان هذا منكم تصحيح ما هو المحال بما تصور عندكم انه في
معنى المحال والمحال لا يتغير بتصحيحه بالنظائر لما ثبت بالدليل
انه ليس بمحال واما ان يترك عند ثبوت احالته والله الموفق فان
قيل من علم الله منه انه لا يؤمن ويموت على الكفر هل امره بالايمان
ونهاه عن الكفر ام لا فان قلتم لا فقد زعمتم ان فرعون وابا جهل لعنهما
الله ما كانا مأمورين بالايمان ولا منهيين عن الكفر وفيه انهما
ما استحقا اللوم والتعذيب لانهما ما تركا مأمورا ولا ارتكبا منهيا
وهو كفر وان قلتم امرهما بالايمان ونهاهما عن الكفر فقد قلتم انه
امرهما بتجهيل نفسه ونهى عما فيه تقرير علمه ولم يكن ذلك محالا فلم
لا يجوز ان يريد ما فيه تجهيل نفسه ولا يريد ما فيه تقرير علمه بل يكره
ذلك قلنا انتم معشر المعتزلة تريدون ابدا تصحيح المحال بما
تصور عندكم من الجائزات انه نظيره لجهلكم بحقائق المعاني ولو

وهم مؤمنون ام يشاء ان يتحقق وهم
كافرون فان قالوا يشاء ان يتحقق
جبره وهم مؤمنون قيل لو تحقق جبره
فيهم وهم مؤمنون لكان عادلا
ام ظالما فلا بد من القول بانه يكون
ظالما قيل فاذا اراد يشاء لو كان
يتحقق لكان ظالما فقد اراد ظلما وهو
بطل فان قالوا يشاء ان يتحقق
جبره فيهم وهم كافرون صح

نهاهما

وهذا مما لا خلاف فيه فاذا جاز
بالاجماع ان يأمر بتجهيل نفسه
وينهى عما فيه تقرير علمه صح

عقلتم لسعيتم في بيان جواز ما ذهبتم اليه ودفع الاحالة عنه لا في
تسويغه وتجويزه مع ثبوت احالته بما سوى الظاهر ونظيره عندكم
ثم نقول هذا الكلام تمسكتم به لجهلكم بمذاهب خصومكم ولو عرفتم ذلك
حقيقة لما اشتغلتم به وذلك لان الامر والنهي عند خصومكم ورد لتحقيق
ما علم الله تعالى وان كان يتراءى من حيث الظاهر انهما وردا بخلاف العلم
وبيان ذلك انه تعالى علم فيما سبق علمه ان فرعون يكفر ويعصي ويعاقبه الله
تعالى في النار وكذا غيره من الكفرة واخبر بذلك ثم لا تعذيب الا على
العصيان ولا عصيان بدون الامر والنهي اذ لو لم يأمر بالايمان لما وجب
تحصيله ولا حرم تركه ولو لم ينه عن الكفر لما حرم تحصيله ولما وجب
تركه ولو لم يجب الايمان ولم يحرم الكفر لكان لا يعاقب الكافر ولا يمتلا
منه جهنم فلا يتحقق ما علمه واخبر به فامر ونهى من علم منه الطاعة
ليطيعه فيتحقق ما علمه واخبر به من ادخاله الجنة واكرامه اياه
بالثواب وامر ونهى من علم منه المعصية لا ليأتمر وينتهي بل ليترك
الايتمار والانتهاء فيعاقبه الله تعالى ويدخله النار فيتحقق ما علم وما
اخبر به ولولا الامر والنهي لما تحقق ذلك فكان امره ونهيه لتحقيق
ما علمه واخبر به وانما يكون الامر على ما زعمت المعتزلة ان لو كان امر
الكافر ليطيعه لا ليعصيه فحينئذ يكون الامر والنهي لتحصيله وصار
الحاصل ان من علم منه الطاعة امره ليطيعه فيتحقق الطاعة اذ لا تحقق
لها بدون الامر ومن علم منه المعصية امره لئلا يفعل بل يعصي اذ لا تحقق
للمعصية بدون الامر وما وقع في افواه متفقهة زماننا ان فائدة
الوجوب الاداء فشيء تلقفوه من المعتزلة فيتكلمون به جهلا منهم بما يؤول
اليه من المذهب الباطل ونقتصر بالوقوف على هذه الجملة ان الامر في
الحقيقة لتحقيق ما علم وان كان يتراءى انه للتحصيل والله الموفق فان
قالوا اليس ان الله تعالى لا يرضى بالكفر ولا يحبه ويرضى بالايمان
ويحبه فلما كان ان يرضى بما لو تحقق لاوجب تحصيله ولا يرضى بما لو

ونكذبه فاما اذا كان ليعصي لا ليطيع فكان لتحقيق ما علم واخبر لا لتحصيل

تحقق

تحقق لكان فيه تحقيق علمه فكذا في الارادة جاز ذلك فقيل ان هذا
مثل السؤال الاول والجواب انه ارادة تصحيح المحال بما تصور عندكم انه
نظير ذلك المحال ثم نقول ان الاشعري يقول ان الله تعالى يرضى
بوجود الكفر من الكافر قبيحا وكذا يحب وجود الكفر قبيحا وقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر المراد منه المؤمنون دون الكفرة حملت على الخصوص
بالدليل فعلى هذا اندفع الالزام وعلى قول مشايخنا رحمهم الله كل واحد
منهما اعني الرضا والمحبة لتحقيق ما علم لان الرضا بالشيء استحسان له
وكذا المحبة والاستحسان الفعل يخرجه من ان يكون منهيا ومن ان يستحق
عليه صاحبه العقوبة فلم يستحسن الكفر الذي علم وجوده بل استقبح
وكره على ما يقتضي وجوده اذ لو لم يتصور الا قبيحا ليكون سببا للعقوبة
والادخال النار فيتحقق ما علم الله تعالى وما اخبر والله الموفق ويتبين
ان هذه الطريقة الحكيمة عن ابي حنيفة رحمه الله في الدلالة
العقلية التي لا يرد منها الا معاند ولا يأبى قبولها والانقياد لها الا
مكابر والله الموفق فاما تعلقه بالايات فغير سديد فان قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون غير ذلك على ما تزعمون فان
كثيرا من اهل التأويل قالوا معناه والله اعلم الا ليكونوا عبادا لي لان
يكون المراد انهم يعبدونه بفعلهم الاختياري حقيقة انه لو حمل على هذا
لما امكن اجراء الاية على العموم فانهم كلهم صغيرهم وكبيرهم عاقلهم
ومجنونهم عباد له فلو حمل على العبادة لما امكن اجراؤها على العموم اذ
الصغار والمجانين لم يخلقوا للعبادة واجراء الاية على عمومها اولى
وقال كثير من العلماء ان تأويل قوله الا ليعبدون اي الا لآمرهم
بالعبادة فلو حملت الاية على هذا لم يبق للخصوم بها متعلق على انا وان
سلمنا ان المراد من الاية العبادة الا ان الاية خص منها الصغار والمجانين
فيخص المتنازع منها وهم الكفرة لما ذكرنا من الدلائل وبقيت الاية
محمولة على من علم منهم الايمان والعبادة على ان بعضا منها لو لم يكن

مخصوصا بالاجماع لا يمكن تخصيص المتنازع فيه لما اقمنا من الدلايل فكيف
وقد خص من الاية بعض الجن والانس والله اعلم وكذا قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله انه مخصوص بما ذكرنا من الدليل
واما تعلقهم بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والكفر من
اعسر العسر فالجواب عنه ان هذا خطاب للمومنين بقوله يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم الصيام ونحن نقول لم يرد بهم الكفر ثم التعليق
بهذه الاية جهل لان الاية وردت في اثبات الرخصة للمسافر
والمريض بالافطار والقضاء في عدة من ايام اخر فكان المراد من
اليسر هو التوفية والرخصة لا الايمان وكان المراد من العسر
ما يضاد الرخصة من التشديد والتضييق لا الكفر والله الموفق
واما تعلقهم بقوله سبحانه وتعالى سيقول الذين اشركوا الاية فنقول
مراد الكفرة من ذكر المشية الامر لا حقيقة المشية كما اخبر الله تعالى
عنهم بقوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله
امرنا بها فلما تعلقه بقوله سبحانه وتعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
الاية فنقول مراد الكفرة من ذكر المشية والثاني انهم لما اوعدوا في
ذلك واهملوا ظنوا كذب الرسل عليهم وظنوا ان ذلك مما الله تعالى به
رضا اذا امهلهم ولم ياخذهم مع قدرته عليهم بل ادر عليهم النعم وفتح
عليهم ابواب كل خير والامهال والاحسان مع القدرة على الاخذ دليل
الرضا بالصنع في الشاهد وظنوا في الغايب كذلك فكان معنى قوله
لو لم يرض الله ما اشركنا والثالث جعلوا المشية حجة لهم فيما فعلوا
وزعموا ان الله تعالى لو شاء ما اشركنا فاذا اشركنا اشركنا بمشيته
فلا يستوجبون العقاب على شي فعلنا بمشيته وظنوا انهم معذورون
في ذلك فرد الله تعالى عليهم بقوله قل فلله الحجة البالغة والرابع انهم
قالوا ذلك احتجاجا لهم على المسلمين انه على زعمكم لو شاء الله ما اشركنا
فكيف نعاقب عليه والدليل على ان الاية محمولة على بعض هذه الوجوه

المسئلة

انه تعالى قال في اخر الاية فلو شاء لهداكم اجمعين فلو لم يكن صدر الاية
محمولا على ما قلنا لتناقض اخر الاية اوله وهذا محال ولا وجه لحملهم اخر
الاية على مشية الجبر لما مر من ابطال ذلك والله الموفق والجواب
عن تعلقهم بقوله وما الله يريد ظلما للعباد قلنا على اصل السمرقندي منكم
لا يوصف الله تعالى بالارادة حقيقة واذا ذكرت ارادته لفعله فمعناه انه
فعل فيكون تقدير الاية على زعمهم وما ظلم الله ظلما ونحن هكذا نقول
فلم يكن لهم في الاية حجة ثم نقول ان اهل اللغة قالوا اذا قال الرجل لاخر
لا اريد ظلمك كان معناه لا اريد ان تظلم انت من غير تعيين الفاعل واذا
قال لا اريد ظلما لك كان معناه لا اريد ان اظلمك ونحن نقول ان الله تعالى
لا يريد ان يظلم احدا على ان اكثر ما في الباب ان هذه اللفظة محتملة
للمعنيين جميعا الا انا نعين احدهما وبيان المراد منه لا اريد ان اظلمك
بما سبق من الدلايل والله الموفق فاما شبهتهم المعقولة فقولهم ان
مريد السفه سفيه اعتبارا بالشاهد قلنا ارادة ما لو كان لاوجب
زوال ربوبيته وارادة ما لا يكون ما لو لم يكن لزالت ربوبيته
والوهيته سفه وقد مر انه لو اراد ايمان فرعون فكان ولو لم يرد كفره
فلو لم يكن مع انه علم ان كفره يكون وايمانه لا يكون لكانت ارادة تجهيل
نفسه وموسفه ثم نقول السفه عند الاشعري واهل الحديث ما نهي
عنه وفي الشاهد مريد السفه منهي عنه فكان به سفيها وفي الغايب
لا نهي فلم يكن سفيها وعندنا السفه ما لا يتعلق به عاقبة حميدة فلو تعلقت
بارادة السفه لما كانت سفها كما لم يكن من ابن ادم بقوله اني اريد ان تبوء
باثمي واثمك سفها وان كانت ارادة سفه ولم يكن من موسى عليه السلام
حيث قال واشدد على قلوبهم فلا يومنوا سفها تكذيب من الله تعالى وكذا
من موسى عليه السلام حيث قال للسحرة بل القوا فقال القوا ما انتم ملقون
الا ان ذلك الا لغا سفها ام حكمة فان قالوا كان حكمة فجعلوا معارضة
الرسول في المعجزة بما ياتيه الساحر من المخرقة حكمة وهو كفر وان قالوا

كان الالقاء سفها قلنا وهل اراد موسى عليه السلام وجود الالقاء فان
قالوا لا فقد زعموا انه لم يرد ظهور حجته وابطال ما يعارضون به حجته
وارادتها امر دينا لتعدي جزا لاشكال والتردد وان قالوا نعم فقد
اقروا انه اراد السفه ولم يصر به سفيها لما كان تحت ارادته ظهور
حجته وغلبة دلالته وفيما نحن فيه يكون يجب ارادة السفه تحقق عليه
وغيره فيكون حكمة لا سفها وفيما لم لو ان رسولا يخبر قومه ان فلانا الكافر
يجيئنا اليوم فيشتمني ويقصد قتلي ايريد تحقق ذلك ليظهر صدقه في اخباره
عن الغيب فيكون معجزة له ام يريد ان لا يوجد ذلك فيظهر كذبه ولا يتحقق
معجزته فان قالوا بالاول فقد اقروا ان مريد السفه لا يكون سفيها
اذا كانت لذلك عاقبة حميدة وان قالوا بالثاني ظهر للناس تعنتهم ومكابرتهم
وما قالوا ان مريد شتم نفسه في الشاهد سفيه فقد سبق جوابه في مسئلة خلق
الافعال على ان كثيرا من اصحابنا لا يطلقون انه اراد شتم نفسه بل
يقولون اراد ان يكون شتمه من الكافر قبيحا وهذا احكمة ثم يقال لهم
هل يريد الله تعالى ان يكون الكفر قبيحا وكذا شتم نفسه فان قالوا نعم
وهو قولهم قيل والكفر قبيح لعينه فاذا اراد قبحه فقد اراد عينه وهذا
ما انكرتموه وان قالوا لا يريد ان يكون قبيحا فقد اراد ان يكون حسنا
اذ من مذهبهم ان ما ليس بقبيح فهو حسن ولهذا زعموا ان كل مباح حسن
ثم زعموا ان الوجوب او الندب يقتضي حسنا زائدا على اصل الحسن
والقول بان الكفر حسن كفر صريح وما يقولون ان العبد لا يمكنه الخروج
عن ارادة الله تعالى فيصير مجبورا قلنا نعم يقينا انه ليس بمجبور وهذا
لانه يريد ان يوجد فعله الاختياري لا الاضطراري فيخرج اختياريا
لا اضطراريا كما اراد ثم يقال وان العبد لا يمكنه الخروج عن علم الله تعالى
ايكون مجبورا فان قالوا نعم ابطل مذهبهم وانقلب كلامه وان قالوا لا
ابطل شبهته وكذا الله تعالى لا يخرج عن معلومه وليس بمضطر لما علم
انه يفعل ما يفعل باختياره وكذا علمه ان العبد يفعل ما يفعل باختياره

فلم

فلم يكن هو مضطرا ولا العبد فكذا اذا اراد ان العبد يفعل ما يفعل
باختياره لم يصر مضطرا والله الموفق وقوله ان ارادة ما لا يرضى
به محال فقد سبق عنه الجواب وكذا قولهم ان الامر بما لا يريده
سفه فقد سبق عنه الجواب ثم نقول ان رجلا من حكماء الملوك
كان له عبد عاص متمرد لا يطيعه فيما يامره ولا ينزجر عما يزجره
فاخذ في تاديبه وتعذيبه فرآه بعض اصدقائه او جماعة من اقربائه
واوليائه فلاموه على الضرب والتعذيب الذي زاد منه ونسبوه
الى القساوة وقلة المرحمة وسوء الملكة فاعتذر اليهم وقال
عبدي هذا لا يطيعني فيما امره به وانهاه عنه ويستخف بامري
فكذبوه في ذلك وزعموا ان هذا العبد موصوف بضد ما وصفته
وانما الحامل لك على ضربه بعض ما انت جبلت عليه من القسوة
وطبعت عليه من غلظ الطبع والجفوة فاراد ان يظهر عذره عندهم
فامر العبد ببعض مصالحه اتقول انه يريد ان ياتمر العبد ويطيعه فيظهر
حينئذ كذبه في مقالته وقساوته وجفوته ام يريد ان يعصيه
فيثبت صدقه ويظهر براءة ساحته عما قرف من الجفوة فان قالوا
يريد ان يطيعه ظهر سفههم وعنادهم وان قالوا يريد ان يعصيه
بذلك بطلت شبهتهم والله الموفق **الكلام في القضاء**
والقدر واذا ثبت ان الله تعالى هو الذي خلق الافعال ثبت
انه تعالى قضى بكونها وقدرها على ما هي عليه من حسن وقبح ونوعيه
الغيبة عن التكلم في هذه المسئلة ابتداء فنتكلم في معنى القضاء والقدر
فنقول القضاء يذكر ويراد به الحكم يقال قضى القاضي على فلان
بكذا اي حكم عليه به ويذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر ربك وحتم والزم ويذكر ويراد
به الفراغ يقال قضيت امر كذا وانقضى الامر اي فرغت عنه وصار
الامر منتهيا وفرغ عنه اذ سوا تبعا لان القضاء ومنه والله اعلم فقضيت

حاجة فلان اي فرغت عنه وفيهما وقضيت الدين اي فرغت عنه اداءه
ادفع عنه وبقي عنه ويذكر ويراد به الفعل وهو المراد هنا ومنه قال
ابو ذؤيب الهذلي وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع
السوابغ تبع اي صنعها واحكم صنعتها وكان اصله من الاحكام وقال
ابن عرفة القضاء التي احكامه وابرامه وامضاؤه والفراغ منه
ويذكر ويراد به الاعلام والاخبار قال الله تعالى وقضينا الى
بني اسرائيل في الكتاب الاية اي اعلمناهم وقيل القضاء اصله انقطاع الشيء
وتمامه والمراد من قولنا الطاعات والمعاصي كلها بقضاء الله اي
بخلقه وتكوينه وقد قدمنا الدلالة عليه بحمد الله تعالى واما القدر فهو
على وجهين احدهما الحد الذي يخرج عليه الشيء وهو جعل كل شيء على ما هو عليه
من خير او شر من حسن او قبيح من حكمة او سفه وهو تأويل الحكمة ان يجعل كل شيء على ما هو عليه صح
ويقدر كل شيء على ما هو الاولى به ولهذا قلنا ان خلق فعل الكفر ليس بسفه
وقال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر والثاني بيان ما يقع عليه كل شيء من
زمان ومكان وما له من الثواب والعقاب فالاول قائم في افعال
الخلق من خروجه على ما لا يبلغه وما فيهم من الحسن والقبح ولا يقدره
عقولهم فتثبت انها خرجت على ذلك بالله تعالى والثاني لا تحتمل بنيتهم تقدير
افعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه علمهم فلا يحتمل ان يكون من ذلك
الوجه بهم واذا عرف ان المراد من القضاء والقدر ما هو وقد بينا
بالدليل ان ذلك كله من الله تعالى صح قولنا ان افعالنا كلها بقضاء الله
تعالى وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا يقضي الكفر لان الكفر منفي (?) وهو
باطل وقضاء الله تعالى حق وصواب وبه احتج الكعبي وعندنا الكفر مقضي
الله تعالى لا قضاؤه وقضاؤه حق وصواب ومقضيه باطل وقضاء
هذا المقضي صواب لما فيه من الحكمة على ما بينا في مسئلة خلق الافعال
ممن رضي بجعل الله تعالى الكفر قبيحا باطلا شرا فقد رضي بقضاء الله
تعالى ومن لم يرض بذلك فهو غير راض بقضاء الله تعالى ومن رضي بذلك
ولم يرض ان يكون الكفر صفة له ولم يحب ان يفعله في نفسه فقد رضي

بقضاء

بقضاء الله تعالى ولم يرض بما يوجب مقته وتعذيبه واحتج الكعبي بقول
النبي صلى الله عليه وسلم من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب
ربا سوائي وقد بينا انا رضينا بقضاء الله تعالى واعلنا كيفيته على
ان حقيقة الخبر في الامراض والمصائب الا ترى ان الخلود في النار
من قضائه عند المعتزلة اذ لا يثبتون لله تعالى تخليدا سوى معنى
الخلود فلم يرض به الكعبي لنفسه والا فليطلب ربا سواه وحقيقته ان
الكفر عندنا ان كان بقضاء الله تعالى الا ان من قضي عليه بذلك يرضى
به ويتمسك به تمسكا لا يرضى بالزوال عنه واما الذي لا يرضى به
المقضي عليه ويضجر منه في الاحايين وهو الامراض والمصائب
ثم المعتزلة لا يرضون بها الا بعوض فليطلبوا ربا سوى من قضى عليهم
بها ثم التعجب من الكعبي حيث سمع هذا الحديث فاخذ به ولم يسمع ما
استفاض واشتهر وهو قوله عليه السلام القدر خيره وشره من الله وعن
سعيد بن ابي وقاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اربع من كن فيه فهو مؤمن ومن جاء بثلاث وكتم واحدة فقد كفر شهادة
ان لا اله الا الله واني رسول الله وانه مبعوث من بعد الموت والايمان
بالقدر خيره وشره من الله فمن جاء بثلاث وكتم واحدة فقد كفر لكنه
رجل يأخذ ما وافق هواه ويترك ما خالف ذلك ثم اعلموا ان لا عذر لاحد
في التخليق والارادة والقضاء والقدر لان هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين
الى ما فعلوا بل فعلوا ما فعلوا مختارين فهو خلق الفعل واراده وقضاه
به وتقديره لخلق الاوقات والامكنة التي يقع فيها الافعال ولا يقع بدونها
ولم يصر تخليق شيء من ذلك عذرا لانه لا يوجب اضطرارهم لكن هذا
ولانه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم وقت الفعل انهم يفعلون لاجله فكان
الاعتذار به والاحتجاج باطلا ولو كان لهم به الاحتجاج لكان بالعلم
والتقوية ونحوهما احتجاج ولانه لا عذر لهم بانه خلقهم مع علمه بما
يكون منهم وبانهم فعلوا ما فعلوا معتمدين على كرمه وجوده والغناء عن

تعذيبهم وعلى انه عفو غفور وعلى انه ليس له في طاعتهم نفع ولا عليه في
معصيتهم ضرر فكذي هذا على انا اقمنا الدلالة على ان لهم افعالا هم فيه
مختارون فيعاقبهم على ذلك والله الموفق ٥ **الكلام في الهدى**
والاضلال لما ثبت ان الله تعالى خلق افعال العباد فكان هو الذي
خلق فيهم فعل الاهتداء وفعل الضلال فوجد منه الهدى والاضلال
وعند المعتزلة لما لم يجز ان يخلق افعالهم لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء
ولا خلق فعل الضلال ويقولون ان ما اضيف الى الله تعالى من الهداية
فالمراد منه بيان طريق الدين لا تخليق فعل الاهتداء وما اضيف اليه من
الاضلال والازاغة والخذلان والطبع بقوله طبع الله على قلوبهم والمد
بقوله تعالى يمدهم في طغيانهم يعمهون فلان السبب الذي كان به منهم الافعال
كان من الله تعالى كالقدر والالات وقد تضاف الافعال الى مسببها
فكذي في الهداية والعصمة قد تضاف على هذا الطريق وقد يقولون
بانها تضاف اليه على حسب اضافة الاشياء الى شروطها التي توجد هي
عندها اذ لولا المحنة والتكليف لما وجد منهم هذه المعاني وانما وجدت
عند التكليف فيضاف اليه وان لم يكن منه فعل كما يضاف الى القرآن
ان زادهم ايمانا وزادهم رجسا الى رجسهم والى الدعاء انه زادهم نفورا
والى الاصنام انهن اضللن كثيرا من الناس وقد يقولون انما تضاف اليه
لانها حصلت عقيب احوال اوجدها الله تعالى تصير تلك الاحوال سبب
حاملة لهم عليها نحو الانعام والامهال مع علمهم بقدرته والتقرير
عندهم ان من عصى من له القدرة عليه لا يمهله بل يعاجله بالتعذيب
والتنكيل ثم ان الله تعالى لم يعاقبهم بل امهلهم ولم يكتف بالامهال حتى
ادر عليهم سوابغ نعمه وتركهم يتقلبون في انواع افضاله ويترددون
في انواع منه وانما هم ظنوا ان ذلك لرضاء الله تعالى بصنيعهم
واستحسانه ما هم عليه من السخط والمذاهب حتى دعوا الامر فالوا
والله امرنا بها فصار ذلك منحة لهم على التمسك بما هم عليه فاضيف

اليهم

اليهم كما يضاف الى الدنيا الغرور لاغترار الناس بها لما هي عليه
من حالة الزهرة والبهجة وربما يقولون ما يضاف اليه من الهداية
فالمراد منه هداية المحسنين طريق الجنة في الاخرة وهذا التاويل يحكى
عن الجبائي ويقولون في معنى الاضلال المضاف الى الله تعالى انه ليس
بتخليق فعل الضلال بل هو تسميته اياه ضالا يقال اضله اي سماه
ضالا قال الكميت • فطايفة قد اكفروني بحبكم • وطايفة قالوا مسي ومذنب
فوالله ما اكفروني بانفسهم وان كان في طرفيه •
• وما زال شربي الراح حتى اشرني • خليلي وحتى ساءني بعض ذلكا •
اي سماني شريرا وربما يقولون معناه وجده ضالا يقال اخلف فلان
واجبنه اي وجده بخيلا جبانا ونحن لما اقمنا الدلالة على ان الله
تعالى خالق افعال العباد كان خالقا بتخليقه فعل الاهتداء ومضلا
بتخليقه فعل الضلالة ثم الذي يبطل جميع ما ذهبوا اليه من التاويلات
قوله تعالى مخاطبا لنبيه عليه السلام انك لا تهدي من احببت ولكن الله
يهدي من يشاء ولو كان الهدى هو البيان لكان النبي صلى الله عليه وسلم
يهدي من احبه لذلك ان وراء البيان هداية اخرى وليس ذلك الا
ما قلنا يدل عليه ان الله تعالى قال من يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ولو كان المراد من الهداية الدعوة وبيان الطريق ينبغي ان يقال
كل من دعاه الله تعالى الى الايمان وبين له طريق الدين فهو مشروح
الصدر فيصير قوله تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا كذبا باطلا وهو كفر
وكذي كل من تسميه الله تعالى ضالا ينبغي ان يجعل صدره ضيقا حرجا
وكذي كل من يجده ضالا ثم ان الله تعالى بين الطريق لكل كافر واذا لم
يسلم يجده ضالا ويسميه فما لا ينبغي ان يجعل صدره ضيقا حرجا فاذا
كل كافر شرح الله صدره لانه هداه وضيق عليه صدره لانه اضله وفيه
وصف الله تعالى بما هو محال وكذي تقسيم الله تعالى الخلق قسمين احدهما
شرح صدره والاخر ضيق صدره باطل هذا كله كفر وتاويل الجبائي انه

هداية طريق الجنة في الاخرة بالحمل لانه تعالى قال ولكن الله يهدي
من يشاء والله تعالى لا يهدي طريق الجنة من شاء بل من مات على ايمانه
ثم عندهم لا يجوز ان لا يدخل الجنة من مات على ايمانه ولم يرتكب الكبائر او تاب
عنها بعد ما ارتكب ولو لم يدخل لصار ظالما ولا يجوز له ان يدخل الجنة من كفر
او ارتكب كبيرة ومات قبل التوبة عنها فاي مشيئة في ذلك لله تعالى ثم دل
عليه انه قال ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولا يجوز صرفه الى هداية طريق
الجنة وقال فلو شاء لهداكم اجمعين ولا يهدي جميع الخلق الى الجنة بل لو
فعل ذلك لكان عندهم سفيها فقال تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء
وهذا لا يتصور في هداية طريق الجنة وبهذا يبطل قولهم انه اراد به التسمية
او وجود ضالا لان ذلك مما لا يصح تعليقه بالمشيئة بل من وجد منه فعل
الضلال يسمى ضالا ومن لم يوجد منه ذلك لا يسمى بذلك ولا يوجد كذلك
والقول به كالقول بان الله تعالى يسمي اسود من شاء ويجد طويلا من شاء
وهذا فاسد فكذا ما نحن فيه والله الموفق ومما يحقق بطلان ذلك
انهم عرفوا بطلانه حتى صرفوا الهداية المذكورة في هذه الايات الى
ما صرفنا نحن وفسروا المشيئة بمشيئة الجبر وانما يحتاج الى صرف
المشيئة الى مشيئة الجبر عند كون الهداية ما عندنا دون بيان الدين بالدلائل
والتسمية والوجود وارادة طريق الجنة في الاخرة ثم قد بينا ابطال
مشيئة الجبر وبهذه الايات يبطل ايضا نسبتهم ذلك الى الله تعالى لوجود
السبب منه او الشرط او الحالة الحاملة على ذلك لان هذه المعاني عامة
في حق الناس كافة فلم يكن هداية من اهتدى عندهم بمشيئته ولا ضلال من
ضل فلم يكن لتعليق ذلك بالمشيئة معنى فصح ان الامر كما بينا وان الايات
كلها ناطقة بصحة ما ذهبنا اليه وبطلان ما ذهبت اليه المعتزلة والله
الموفق ولكون هذه المسئلة غير منفصلة عن خلق افعال العباد لم نشتغل بتطويلها
وايراد ما اورده من سلف الامة من الدلائل السمعية والعقلية والله
الموفق ولو تلقفت المعتزلة ما نطق به كتاب الله تعالى من اضافة الهدى

ويوجد ضالا

والاضلال

والاضلال اليه بالقبول وتعلموا من اهل الحق دفع ما يتمسك به الثنوية
من الشبهة وهو ان الحكيم لا يفعل القبيح لكان خيرا لهم من ان تلقفوا من
الثنوية هذه الشبهة وتشبثوا بها وجعلوها قانونا لكتاب الله تعالى
فصرفوا ما لا يوافقها الى وجوه مستكرهة واولوه بتاويلات غير معتادة
نحو تحريف الكلم عن مواضعها وان ازالوا النصوص عن مواردها وقاسوا التسوية
الحكم الربوبية على ما خالوه عقلا وظنوه علما فوقعوا بالقصد في الخذلان
وهو المستعان وعليه التكلان والله اعلم **الكلام في الاصلح**

قالت اهل الحق ان في مقدور الله تعالى لطفا لو فعل ذلك بالكفار
لامنوا اختيارا ولم يفعل بهم ذلك ولم يكن بان لم يعطهم ذلك بخيلا ولا
سفيها ولا جائرا ظالما ولو فعل بهم ذلك لكان متفضلا منعما لا مؤديا
ما عليه وانه اذا لم يعطهم ذلك فقد منعهم ما هو الاصلح لهم وكان اعطاؤه
اياهم ذلك اللطف اصلح لهم من ترك الاعطاء ويجوز ان يفعل بالعبد
ما ليس بمصلحة له واعطاء المصلحة ليس بواجب على الله تعالى ولا
اعطاء الاصلح وليس لما في مقدور الله تعالى مما به الصلاح للعبد غاية
ينتهي مقدوره اليها فما هو الاصلح مما فعل وزعم جمهور المعتزلة ان ليس في مقدور
الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لامنوا ولو كان ذلك في مقدوره ولم
يفعل ولم يعطهم ذلك لكان سفيها بخيلا جائرا مانعا حقا مستحقا وغاية ما يقدر
الله تعالى عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل عبد مؤمن او
كافر غاية ما هو في مقدوره من مصلحته وكما فعل بالنبي محمد صلى الله عليه
وسلم غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بابي جهل مثله وليس له على النبي
محمد صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على ابي جهل ولو كان ذلك لكان ظالما
فيما فعل جائرا محابيا بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة ابي جهل وليس
له ان يفعل باحد ما هو مفسدة له البتة هذا هو قول جمهورهم وقال
بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه من اصحابه ان الله تعالى
لا يجوز ان يفعل بعبده ما هو المفسدة له بل يجب عليه ان يفعل به ما هو

المصلحة له لكن لا يجب عليه ان يفعل ما هو الاصلح اذ ليس لما في مقدور الله
تعالى من المصلحة واللطف غاية لما في القول بايجاب الاصلح القول
بتناهي مقدور الله تعالى وذلك محال بل هو تعالى قادر على لطف لو فعل
بهم لآمنوا اختيارا ايمانا يستحقون على الله تعالى من الثواب مثل
ما يستحقونه لو آمنوا مع عدمه ولا يجب عليه اعطاء ذلك اللطف
انما يجب عليه اعطاء ما هو صلاح لهم وازاحة عللهم فيما يحتاجون اليه
لاداء ما كلفهم وما ينبسط عليهم مع وجوده العلم بما امرهم به وقد فعل
ذلك بهم هذا هو المشهور من مذهبه ومذهب اتباعه وعامة المعتزلة
يسمونهم اصحاب اللطف وذكر الكعبي في المقالات انه تاب عن هذا
ورجع الى قول اصحابه قال كتب بذلك الي ابو الحسين الخياط وحكاه
عن بعض البصريين عن الشحام عن بشر قال وذكر يحيى ابا الحسين انه
بلغه عن ابي موسى انه كان يحكي التوبة عنه وكان جعفر بن حرب يقول
ان عند الله لطفا لو اعطاه الكافرين لآمنوا اختيارا ايمانا لا يستحقون
عليه من الثواب ما يستحقون به اذا آمنوا مع عدم ذلك اللطف والاصلح
لهم ما فعل بهم من تركه اعطاءهم ذلك اللطف لان الله عز وجل لا يعرض
عباده الا لاعلى المنازل واشرفها وافضل الثواب واكثره قال
الكعبي ثم ترك جعفر بن حرب هذا القول ورجع الى قول اصحابه
من ان ذلك محال لانه اذا كان الايمان يقع منهم عند حدوث اللطف
لا محالة فهو واقع ضرورة ولو لم يكن ضرورة جاز ان لا يقع ولا يوجد فاذا
قال قايل هو واقع لا محالة ثم قال هو اختيار فقد ناقض وجمع بين الاختيار
والضرورة وذلك محال قال الكعبي كتب الي بتوبة جعفر من هذا
القول ابو الحسين والامر في ذلك مشهور ثم الاصلح عند البغداديين
منهم ما هو الاصلح في الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين منهم الصلاح
هو النفع والاصلح هو الانفع وشبهتهم التي يعتمدون عليها انا وجدنا
الحكيم اذا كان آمرا بطاعته محبا للمأمور به فلن يجوز ان يمنع المأمور

ما يصل

ما يصل به الى طاعته اذا كان قادرا على ان يعطيه ذلك وكان بذله اياه
لا يخرجه من استحقاق الوصف بالحكمة ومنعه لا ينفعه وكذلك اذا
كان له عدو يدعوه الى موالاته ويحب رجوعه الى طاعته فلن يجوز ان
يقابله من الغلظ واللين الا بما يعلم انه انجع فيما يريده منه وادعى له
الى ترك ما هو فيه من عداوته فاذا اعرض اموران من الشدة والغلظة
والملاينة والملاطفة يعلم ان احدهما ادعى له وابلغ الى المراجعة والآخر
والآخر دون ذلك فيفعل الادون ويترك ان يفعل الاصلح الادعى وكلاهما
في قدرته عليهما بمنزلة لا يضره بذلهما ولا ينفعه منعهما كان عند
الحكماء جميعا مذموما خارجا عن استحقاق الوصف بالجود والحكمة فلما
كان هذا فيما بيننا على ما وصفنا كان الله عز وجل قادرا رحيما
جوادا عالما بمواضع حاجة عباده آمرا لهم بطاعته وترك عداوته
والرجوع الى ولايته لا يضره الاعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه
ذم علمنا انه لا يفعل بهم الا الاصلح الاشياء لهم في دينهم وادعاها لهم
الى طاعته شقا كان ذلك او صحة لذة او الما آمنوا او كفروا اطاعوا
او عصوا قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون
وقال تعالى وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها بالبأساء والضراء
وذلك انه يعاملهم بمختلف الاحوال على ما يرى الاصلح لهم والادعى الى
الحق وربما يوضحون هذا بمن اتخذ ضيافة لرجل وامره بحضوره واراد
ذلك وعلم انه لو دعاه ببشر وملاينة لحضر وحصل مراده ولو فعل
ذلك بغلظة وعبوس لم يحضر يجب عليه ان يدعوه ببشر وملاطفة ولو عامله
بضد ذلك لما كان حكيما وصار منع ذلك منع التمكين من الحضور ومنع
التمكين عن فعل ما امر به واراد ليس حكمة بل هو سفه فكذا في هذا وربما
يقولون لو اعطى العبد ما في مقدوره من اللطف انتفع به ولم يتضرر الله
تعالى ولو لم يعطه لتضرر به العبد وما انتفع الله تعالى بالمنع ومن منع
غيره ما لو اعطى لانتفع به غيره ولو لم يعطه لتضرر به غيره ولا ضرر

يحضره

على المانع بالاعطاء ولا منقصة له بالمنع تعد نقائصه في البخل والسفه والقساوة
والله تعالى منزه عن الوصف بهذه الصفات والدليل لاهل الحق في
المسئلة كتاب الله تعالى والوجود واجماع اهل الاديان والدليل
العقلي اما الكتاب فقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقوله
تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض
كلهم جميعا ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم يكن لهذه الآيات
فائدة سوى ادعاء قدرته ومشيته ليتسالى به فعل الكاذب المتصلف
الذي يتحلى بما ليس فيه ويدعي ما لا يحسن وحملهم الآيات على مشيئة
الجبر والقسر باطل على ما مر واما الوجود فان الكفر والمعاصي قد
وجدت وانا اثبتنا بالدلائل السمعية والعقلية التي لا مدفع لها ولا اعتراض
عليها ولا ريب فيها لمن انصف من نفسه ولم يكابر عقله ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى ومنها الكفر والمعاصي وهم يتضررون بها ولا ينتفعون
فلم يكن ايجادها مصلحة لهم فضلا عن الاصلح وهذه السبيل في الحقيقة
قدع لتلك المسئلة ثم ما هو اظهر من هذا وادل ان الله تعالى فعل
بالكافر ما لا صلاح له فيه بل له فيه مضرة ومفسدة فان الله تعالى انشاه
في وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه انه لا يؤمن بل يكفر ويعادي
الله تعالى ولا شك ان الله تعالى اذ علم انه يكفر عند بلوغه واعتدال
عقله لو اماته في حال صغره وعدم تمييزه او لم يركب فيه العقل عند بلوغه
حتى بلغ مجنونا غير مخاطب لكان ذلك اصلح له وحيث لم يمته بل انشاه
وركب فيه العقل والتمييز حتى دخل في حد التكليف والامتحان مع
علمه انه يكفر دل انه لم يفعل به ما له فيه صلاح وكذا في من عاش مدة على
الاسلام ثم ارتد نعوذ بالله ولو كان الله تعالى يقبض روحه
قبل ارتداده بساعة حتى ختم له بالاسلام ولم يستحق التعذيب في النار
خالدا مخلدا كان اصلح له وحيث لم يفعل بل ابقاه مع علمه بانه يرتد عن
الاسلام وكان ذلك مضرة له لا صلاحا فقد فعل ذلك وهو تعالى حكيم دل

ان

ان ذلك كان حكمة ووقعت المعتزلة فيما وقعت بجهلهم بحقيقة الحكمة
ثم بعد تقرر فعل الله تعالى ذلك دعوى من زعم ان ذلك سفه وليس حكمة
وصف منه لله تعالى بذلك وهو كفر بل ظاهر بقوله انه حكمة وان جهلت
المعتزلة جهة الحكمة اذ الجهل عليهم جائز وخروج فعل الله تعالى عن
الحكمة ممتنع تحقيقه ان الله تعالى اضاف بقاءهم على الكفر الى ابقائه
وامهاله واملائه بقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما من جهل المعتزلة
انهم يزعمون ان ابقاء الطفل الى ان يبلغ وتركيب العقل فيه عند البلوغ مع
علمه انه يكفر اصلح له وكذا في ابقاء من يعلم الله تعالى انه يرتد لا محالة اصلح
له من الاماتة قبل وقت الارتداد ولما انه تعالى ركب فيه العقل وامره
بالايمان وهداه السبيل وبين حسن الايمان وقبح الكفر مكان ابقاؤه
اياه مع هذه المعاني تعريضا له لاعلى المنزلتين وانشاؤهما ولا حرازه
الثواب والتعريض لذلك مصلحة له ومن المعقول الذي لا ريب فيه ان
هذا الكلام لو تكلم به مبرسم او هذى به مختبل لتعجب منه السامعون وضحك
منه الحاضرون ثم يقال له لو ان رجلا دفع مالا الى ولده وامره ان
يذهب الى بلدة كذا ويتجر وكان الامر بحال لو وصل الابن الى تلك
البلدة واتجر بها لو تمت له تجاراته وارباحه وحصلت له اموال نفيسة
جمة غير ان الاب يعلم يقينا ان الابن لا يصل الى تلك البلدة بل يقطع
عليه الطريق فيغار على ما دفع اليه من الاموال ويحز رقبته او يعلم
يقينا ان ابنه لا يتجر بتلك الاموال بل يقامر بها ويفنيها في ثمن الشراب
واجرة الزواني والقحاب ثم مع علمه بهذا يدفع اليه الاموال ويامره
بالذهاب ويحرضه على التجارة وينهاه عما يصده عنها ايكون هذا الرجل
بهذا الصنع والتفويض للتجارة الرابحة فاعلا بهذا الولد ما هو الاصلح
ومريدا لصلاحه وصلاح ماله مع علمه بما يؤول اليه عاقبة امره فان
قال كان بذلك فاعلا به الاصلح ومريدا لصلاحه نادى على نفسه بالحمق
والمكابرة بل بعدم العقل وشهد به كل من سمع ذلك منه واداه

ج الخمر

الامر الى ارتكاب مثل هذا المحال لكان الاعراض عن مجادلته اصوب
وتصوير عقيدته لعامة الناس ليعرفوا غفلته وغباوته اوجب
وان قال لم يكن لهذا التعويض فاعلا به الاصلح ولا مريدا الصلاح فقد
ابطل كلامه ولزمته الحجة ثم الذي يقطع شغبه انا نقول له هل رايت
طفلا مات فلا بد من بلى قيل وهل رايت رجلا بلغ وامن وختم له به فلا
بد من بلى قيل وهل رايت او سمعت انسانا ارتد عن الاسلام بعد ما بلغ
عاقلا فلا بد من بلى قيل فلو ان الله تعالى اثاب البالغ الذي ختم له بالايمان
ورفع له الدرجات في الجنة واوصل اليه على ما سبق منه من الطاعات
ما لا عين رات ولا اذن سمعت من انواع النعم الابدية فعاين ذلك
الطفل المتوفى في حال صغره فراى قصور ثوابه ومنزلته عن ذلك
فناجى ربه وقال يا رب لم توفيتني في حال صغري وانعدام عقلي
ولم تبقني مع تركيب العقل في الى وقت البلوغ بل لم لا تمهلني مع ذلك
الى وقت المغيب لاكتسب من الطاعات ما اناك عليها من الثواب ما يوازي
ثواب هذا فماذا يقول له الله تعالى فان قالوا يقول الله تعالى له ان
الاصلح لك كان ان اميتك واتوفاك في حال الصغر وابعدك ام العقل
لاني علمت بسابق علمي انك لو بلغت عاقلا لكفرت واستوجبت التخليد
في النيران فتوفيتك في حالة الصغر لئلا تتعرض للنار ولا تخلدها قيل
له فلو سمع الكبير الذي مات على الكفر وارتد بعد ما نجى كثيرا عمره
على الايمان فناجى فقال يا رب لما كنت تعلم اني اكفر بعد البلوغ او
ارتد لم لم تمتني في حالة صغري كما امت هذا الطفل ابقى خالدا مخلدا
في النار فماذا يجيبه الله تعالى فان قال يجيبه ان ذلك كان اصلح
لك لاني عوضتك بذلك لاعلى المنزلتين قيل فيقول الصغير اذا
كان اصلح له فلم لم تفعل في ذلك فلم يبق الا الانقطاع والعصبية
عن الطويلة ان اماتته الصغير اذا كان اصلح فلماذا ابقى الذي علم
انه يكفر وان كان الابقاء اصلح لما فيه من التعريض فلماذا امات

هذا

هذا الصغير وهذا انما الاشتغال لهم الى ان يبعث للتارك يثيب
الثواب فاعترض بعضهم على هذا وقال انما امات الصغير في حالة
صغره لانه علم انه لو بلغ لكفر واضل غيره واكفره فاماته في حال
صغره لما فيه من مصلحة الغير قلنا هذا اقرار منكم انه منع ما هو
الاصلح للصغير وهو التعريض لاعلى المنزلتين الذي امهل ذلك
البالغ لاجله الا انه منعه هذا الاصلح لما فيه من صلاح ذلك الغير
وعندكم منع النفع عمن لا حاجة له لا صلاح غيره ظلم على هذا فحقه
ان عندكم انما يجب على الله تعالى بذل الاصلح اذا كان بذله لا يخرجه
من استحقاق الوصف بالحكمة واماتة هذا الصغير لما فيه من صلاح ذلك
الغير منع لمصلحة التعريض لاعلى المنزلتين في حق هذا الصغير وهذا
يخرجه عن استحقاق الوصف بالحكمة فينبغي ان لا يفوت على هذا الصغير
منفعة التعريض لاعلى المنزلتين لمكان مصلحة الغير وفي الحاصل
انتم بين طرفي نقيض فانكم ان قلتم اماتته في الصغر مصلحة لذلك الكبير
فهو مفسدة له ولو لم يمته حتى بلغ فله فيه مصلحة التعريض ومفسدة
لذلك الغير فلم قلتم كيف كان عن مفسدة وترك مصلحة ثم هل كان الله
تعالى علم ان ماني وزردشت ومزدك ومسيلمة والمقنع وبابك وقبل
ذلك فرعون لو بلغوا لكفروا واكفروا الناس فان قالوا لا كفروا بتجهيلهم
ربهم وان قالوا نعم قلنا فلم امهلهم الله تعالى وقد علم انهم يكفرون ويضلون
الناس وهلا اماتهم مصلحة للناس وهذا مما لا اعتراض لهم عليه فلما
تحيروا في هذا ارتدع بعضهم ثبت لنا ان الله تعالى لا يفعل الا ما هو الاصلح
فيكون جميع ما يفعل اصلح وان كنا لا نعقل وجه المصلحة فيقال لهم بل
يعقل فيه كل عاقل وجه المفسدة والمضرة وعرف ان ما قلتم باطل
ثم نقول لهم ما انكرتم على من يقول لكم اذا ثبت بما بينا انه تعالى يمنع
المصلحة وعلم ان الله تعالى حكيم علم ان منع المصلحة والاصلح حكمة
وان كنا لا نعقل وجه الحكمة ويقال لهم ما انكرتم في هذا ان يكون

تخليق الكفر اصلح للعبد فان قالوا كيف يكون ذلك اصلح وقد يتضرر
به العبد قلنا وكيف يكون الابقاء الى ان يكفر او يرتد اصلح له وهو
يتضرر به فان قالوا لا يتصور من العبد الايمان اذا خلق فيه الكفر
قلنا ولا يتصور منه الايمان اذا علم انه يكفر فان كان هذا مصلحة
فذاك ايضا مصلحة وان لم يكن ذاك مصلحة فهذا ايضا ليس بمصلحة
وان عقلا هذا ابلغ معرفته بالمصلحة والمفسدة لحقيق ان لا يعرف
صاحبه بالحكمة والشفقة ولحري ان لا يتحكم على الله تعالى بالايجاب
عليه تارة والحجر عليه اخرى والله الموفق ثم لهم تناقض فاحش
فانهم زعموا ان المكلف لابد له من التمكن من الفعل وبثبوت التمكن يتوصل
الى الفعل ثم رددوا التمكن والقدرة معاني يسمونها لطفا ويفسرون
اللطف انه ما يختار عنده المكلف ما كلف من اخذ وترك لولاه لكان
لا يختار او ما يكون اقرب الى هذا الاختيار فما هذا حاله يسمونه لطفا
ويزعمون ان الله تعالى اذا كلف عبدا لابد له من امرين احدهما ما يتمكن
به من الاخر ما عنده يختار او يقوي اختياره فالاول يسمى تمكينا وهو
الذي لابد منه في فعل ما كلف والثاني يسمى لطفا لان الفعل قد يصح على
الوجه الذي كلف دونه لكنه اذا كان حصل يصير كالداعي في دواعيه بخلاف
حاله اذا لم يكن وذلك كالامراض والمصائب والغموم والفقر والغنى
وغير ذلك من الاسباب فان الانسان قد يختار عند حالة من هذه الاحوال
ما لا يختاره عند غيرها فكانت هذه الاحوال المتفرقة في الخلق
الطافا لهم لطف كل واحد منهم ما اختص به من الحالة ثم عند ابي هاشم
قد يكون اللطف من الله تعالى وقد يجوز ان يكون من غير الله تعالى
فانه اذا كان في معلوم الله تعالى انه رزق انسان اذا اتسع عليه
كان اقرب الى الطاعة يوسع عليه الرزق ثم قد يكون ذلك بالهبة
والوصية ونحوها بفعل غير الله تعالى ولا تفاوت في حق اللطف
بين هذا وبين ما يوصل اليه الله تعالى وكذى قد يحصل ذلك بالتنبيه

والوعظ

والوعظ والتذكير من الصالحين وقال الجبائي لا يكون اللطف
من قبل غير الله في تكليف المكلف اذ لو كان لما وجب على الكل الفروع
في الالطاف اليه تعالى ثم عند ابي هاشم ما كان من الالطاف من فعل
الله تعالى يجب على الله تعالى تحصيله وما كان من فعل غير الله تعالى ليس
بواجب تحصيله لكن التكليف به كان معلقا فان كان في المعلوم حصوله
كلفه الله تعالى والا لم يكلف هذا هو تقرير مذاهبهم في اللطف
ثم هذا منهم مناقضة عظيمة حيث اوجبوا اللطف على الله تعالى
وذلك ان الفعل يتصور حصوله بالتمكن بدون هذا اللطف على ما حكينا
ولا شك ان تحصيل الفعل بدون اللطف اشق على البدن واكثر ثوابا
وتحصيله مع اللطف اخف وايسر على البدن فيكون اقل ثوابا فكان
الاصلح للعبد والتعريض لاعلى المنزلتين ان يمنعه اللطف ليكون ثواب
فعله اجزل والمنفعة به اوفر واكمل وان كان يعلم الله تعالى انه لا يفعل
بدون اللطف ولكن مع هذا اسفه تعريضه على المنزلتين واعطاؤه
اذ اله له عن اعلى المنزلتين الى ادونهما وهذا ليس باصلح كما انه
تعالى يمهل من يعلم انه لو بلغ الكفر ومن يعلم انه بعد ما رجي عمره في
الاسلام ثمانين سنة يرتد بعد ذلك اذ هو بهذا الامهال عرضه
لاعلى المنزلتين وان كان يعلم انه يكفر ويرتد فان كانت العبرة لما يحصل
من العاقبة المعلومة وكان اعطاء اللطف اصلح اذ لو لم يعط لما فعل
لكان ينبغي ان لا يمهل هنالك فانه ان كان لا يمهل لا يكفر وسقط التعريض
على مصلحة يعلم انها لا تحصل في الفصلين جميعا وان كانت العبرة لنفس
المصلحة وكان التعريض لما هو الاصلح ولا عبرة للعلم بحصولها وعدم
حصولها كان منع اللطف ها هنا والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح فاما
اعتبار العلم في باب اعطاء اللطف باشتراط اعتباره في باب الامهال
الى ان يكفر فبناء الامر على تشهي النفس وميلان الهوى دون الدليل
والعقل عصمنا الله تعالى عن ذلك واما الاجماع فقد اجمع المسلمون

واهل الاديان الشاهدة فيه تبلهم على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة على
الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف ما بهم من الضر وان يزيل ما بهم
ويبدل عافيتهم من المرض وتبديل ذلك بالعافية ثم الامر لا يخلو اما ان
لا يكون سايلوا من المعونة والعصمة اتاهم الله تعالى او كان لم يوتهم
فان كان اتاهم فسؤالهم سفه بل كفران للنعمة اذ السؤال لما كان عند ذوي
العقول لما لم يكن موجودا فيساله كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه
النعمة الموجودة بالمعدوم وحيث اشتغل بسؤاله وحمل الله تعالى عن
انبياء من كتبه المنزلة عباده المخلصين والانبياء والمرسلين عليهم
السلام ان يشتغلوا بما هو في الحقيقة سفه وكفران النعمة وان كان
لم يوتهم لا يخلوا اما ان يجوز له ان لا يوتيهم او كان لا يجوز فان كان يجوز له
ان لا يوتيهم بل كان يجب ذلك على وجه كان بمنعه لنا لما اتانا حقا
مستحقا لكان السؤال والدعاء في الحقيقة كانهم قالوا اللهم لا تظلمنا
بمنع حقنا المستحق عليك ولا تجر علينا ومن ظن ان اهل الدين الحق والانبياء
والمرسلين استجازوا من انفسهم ان يشتغلوا بمثل هذا الكلام مباحثين
به ربهم فقد كفر من ساعته وكذا من ظن ان الله تعالى امر عباده
ان يدعوه بمثل هذا الدعاء وان كان لا يجوز ان يوتيهم ذلك فقد بطل
مذهبهم وكذلك سؤال الصحة ودفع المرض وكشف الضر اذ كان ما به
من الحال مفسدة له او لم يكن مصلحة له فقد ثبت بطلان قولهم فان كان
ذلك مصلحة بل اصلح له وما يضاده من الحال مفسدة فاذا امر الله تعالى
عباده بل رسله وانبياءه صلوات الله عليهم ان يسالوه دفع المصلحة
واعطاء المفسدة وكذلك الرسل والانبياء عليهم السلام واهل ساير
من الاديان اجمعوا على سؤال هذا وهذا مما لا يخفى فساده مع ان الله
تعالى لو بدل الحالة بدعايهم لكان مبدلا للمصلحة بالمفسدة وهذا عندهم
سفه وجور وظلم فيصير حاصل هذا الدعاء كانهم طلبوا من الله ان
يسفه ويجور ويظلم ومن هذا ظنه بما امر الله تعالى عباده ليدعوه به

واشتغل

واشتغل به الرسل والانبياء والاولياء والصالحون فيجدد به الاسلام
اولى به وبالله العصمة تحقيقه ان جميع ما عندهم من الاحوال الكاينة
عندهم لطفا ومصلحة كانت رحمة وهداية وارشادا وتوفيقا ومعونة
ونصرة فيكون اضدادها سخطة واضلالا واغواء وخذلانا ولعنا
وابعادا وافسادا فيصير سايل كشف تلك الاحوال وان لها
بما يضادها سايلا من الله تعالى ان يزيل عنه المصلحة واللطف والرحمة
والهداية والتوفيق والمعونة والنصرة ويبدله مكانها اضدادها
التي ذكرناها ومن حمل امر الله تعالى عباده بالدعاء وفعل الانبياء
والاولياء على هذا فلا غاية لجهله ثم مع علمهم ان مطلوبهم الرغبة في اضلال
الله تعالى وخذلانه واغوايه وافساده مستخف به غير عارف بقبح
مثله في الخلق استهانة واستهزاء وعلى مثله كان استهزاء الكفرة برسول
الله عليه السلام بقولهم ائتنا بعذاب الله ونحوه وذلك مما لا يحتمله
قلب من اقر به وبالله العصمة فاعترض على هذا الكلام بعض [illegible]
وقال ان للدعاء فايدة لانه يجوز ان يكون في معلوم الله شي لو فعله مع
عدم المسئلة لم يكن لطفا يمتنع به السايل عن اتباع الضلالة واذا فعله
كان لطفا له فيه فيقال له لا بل يقال له ما لا قدرة له عليه لانا نرى من
يسال ذلك ومع ذلك يعصي فان كان اعطاه تعالى ذلك فلم لم يصلح
وان كان لم يعطه مع ما هو اصلح له من وجود الدعاء فقد منع الاصلح
فاعترض عليه فقال اذ اكان فيمن يدعو من يترك المعصية فقد حصلت
له اللطيفة وصحت الفايدة في الدعاء فقيل له الامر بالدعاء عام في
المكلفين وكانت المسئلة حسنة من كل واحد من السايلين ووجب
خروجه عن الحكمة فيمن لم يكن في معلومه له لطيفة وذلك في العدد
اكثر ممن حصلت له الفايدة فانقطع وانتقل الى ما لا يصح من الاعتراض
على ان هذا الاعتراض لا يستقيم في سؤال الدعاء وسيلة كشف ما به الضر
فان ذلك ان لم يكن مصلحة فقد فعل ما ليس بمصلحة وان كان مصلحة

لما كان مصلحة ولطفا عندهم فتكون
ما يضادها من الاحوال اضدادا
لها ولما كانت تلك الاحوال صح

فلو امر بحيلة دفع المصلحة. وان قلت انه عند الدعا يصير مفسدة
والمصلحة حينئذ يصير في دفعه واثبات ضده الذي كان حتى الآن مفسدة
قلنا لم امر بالدعا وفيه جعل ما هو فيه المصلحة مفسدة وجعل ما ليس فيه من
المفسدة مصلحة ولو جعل كذلك اي منفعة لهذا السائل في ذلك وقد كان
قبله في مصلحة والمفسدة عنه منتفية والله الموفق ثم لا شك ان كل
كافر قد اعطاه الله عندهم غاية ما في مقدوره من الاصلح ولم يومن به
الكافر فلم يكن على زعمهم لله تعالى ملك ما به الصلاح ولا قدرة على اصلاح
من يشا من عباده ان يصلح لو بذل جميع ما في خزائنه اذ ما من شي يملكه مما
به من الصلاح او يقدر عليه الا ويكون به على ذلك العدد فساده ثم
لا يصلح احد به فكيف يحتمل الزام ما لا يملكه ولا يقوى عليه اذ ما يملكه
هو لا يحصل به الصلاح وما لا يحصل به الصلاح لا يكون اصلح من غيره
لاستوايهما في ان لا اثر لهما في تحصيل الصلاح بل اعطاوه يكون افسد اذ
كفره وعصيانه معه اقبح والعقوبة عليه اغلظ اذ العصيان مع تواتر
الزواجر وترك الطاعة مع كثرة التعوذ الدواعي اقبح واستيجاب
العقوبة عليه اقوى فبعد ذلك نقول هذا الكلام من وجهين احدهما ان
اعطاه من علم انه لا يومن يكون افسد له على ما قررنا وقد اعطاه فاذا فعل
به ما هو الافسد لا ما هو الاصلح والثاني انه ذكرنا اذا كان على هذا التقدير
اذا لا اصلاحا وليس في مقدور الله تعالى سوى هذا انه لم يكن اذا
في مقدوره الاصلح بل في مقدوره الافسد فايجاب المعتزلة اياه ما لا
قدرة له على تحصيله مع قولهم ان ليس لله تعالى ولاية التكليف العبد
بما لا قدرة له عليه جهل عظيم ومما يدل على بطلان قول المعتزلة ان القول
بان ليس في مقدور الله تعالى شي يتعلق به صلاح الكافر والعاصي وراء
ما فعل بكل واحد من الكفرة والعصاة قول بتناهي مقدور الله تعالى
والقول به كفر فان قالوا نحن لا نقول لما في مقدوره نهاية بل نزعم انه ليس
لما عند الله مما فيه الصلاح غاية ولا نهاية وان في سلطانه وقدرته

وخزاين

وخزاين رحمته من امثال ما فعل بهم مما هو اصلح لهم مما لا غاية له ولا نهاية
والله جل ذكره انما يفعل بهم من ذلك ويعطيهم منه في كل وقت مقدار حاجتهم
وما يعلم انه اصلح لهم وادعى الى الطاعة وازجر عن المعصية ذكرت
السوال للبغلة الكعبي وهو عندهم امام اهل الارض ليعلم المتامل تمويههم
في كل ما يتكلمون به وودغايهم عن تحرز الكلام والاشتغال بالتلبيس على
العوام فاقول في جوابه وبالله التوفيق ان كان في قدرة الله تعالى وخزاين
رحمته امثال ما فعل من الاصلح كما قولك لو نفعل ذلك في الحال بهذا الكا
هل يومن فان قال نعم فقد اقر بمنع الاصلح اذ لم يفعل ذلك كله به ليومن
وان قال لا قيل فاذا لا قدرة له على ما به يومن هذا العبد ويحصل له صلاحه
فاذا السوال اهل يقدر ان يفعل به في الوقت اصلح من هذا الذي فعل ام لا
يصفه بالقدرة عليه فيلغوا ان يجيب عن هذا الحرف او يعترض عليه وان لم
يكن عندك من مقدوره ان يفعل به في الوقت اصلح من هذا احتذا هو انه
النفاد والعجز عن تحصيل المراد ثم يقال الليس ان من زعم ان الله تعالى
يقدر ان يفعل في الوقت صلاحا هو اصلح الاشياء للانسان ولا يوصف
بالقدرة على مثله يكون معجزا ربه فلابد من بلى فيقال له فانك وان اثبت
قدرة على امثال ما فعل فاذا لم يصفه بالقدرة على ما هو اصلح له
من هذا او صفته ايضا بالعجز ثم يقال له اليس من لم يصف الله تعالى
بالقدرة على لطف يومن به من علم انه يومن وصفه بالعجز فاذا قال
نعم قيل فكذلك من لم يصف الله تعالى بالقدرة على لطف يومن به من علم
انه لا يومن يكون واصفا له بالعجز ~~فاذا قال نعم قيل فكذلك من لم يصف الله~~
~~تعالى بالقدرة على لطف يومن به من علم انه لا يومن يكون واصفا له بالعجز~~
كما ان من لم يصف الله تعالى بالقدرة على تحريك من يعلم انه لا حركة
يكون واصفا بالعجز كمن لا يصفه بالقدرة على تحريك من يعلم انه تحركه
ثم يقال له اذا كان له امثال فلو جمع تلك الامثال لهذا اللطف
الذي حصل في الوقت هل يحصل به الصلاح ام لا فان قال نعم

قد ترك قوله باللطف والاصلح وقيل له لو كان جمع تلك الالطاف اصلح
ولم يفعل فقد ترك الاصلح وان قال لا فلم يثبت بقدرته على تلك الامثال
قدرته على ما هو اصلح لهذا الكافر من هذا الذي فعل وهو القول بتناهي
المقدورة ثم يقال له هلا جمع بين تلك الالطاف وان كان لا يحصل بها الايمان
ليكون اشد تعريضا للايمان كما فعل هذا اللطف فان قال لو جمع بين
هذا الاصلح الذي فعل وبين ما هو من امثاله لم يحصل لهذا الصلاح
بل يكون ذلك افسد للكافر قلنا وهذا ايضا من تمويهكم في الاعتراض على
فصل التجويز واثبات نهاية المقدور على ما قررنا وتقرير بما اجبنا
لكم ان لا يقدر في الوقت ان يفعل ما هو الاصلح له مما فعل ثم نقول
وكيف يوجب انضمام ما يوجب الصلاح الى ما يوجبه مفسدة ولو جاز
ان ينقلب الفساد بالصلاح لجاز ان يحصل الصلاح بالفساد وكل شيء
بسبب ضده وهذا خروج عن المعقول فان قالوا مثل هذا جائز
فان قدرا من الدواء نافع ومثل قدره من عين ذلك الدواء نافع ايضا
وكذلك الثالث والرابع الى ما لا نهاية له ولو جمع بين ما هو نافع
وبين ما هو نافع حتى زاد على القدر لاوجب المضرة دون المنفعة
فكذا لكم هذا قلنا هذا الكلام مبني على قواعد اهل الطبائع حيث
يجعلون الادوية نافعة والسموم ضارة وعندنا الضار والنافع
هو الله تعالى غير انه تعالى اجرى العادة انه ينفع عند شرب قدر من
الدواء ويضر عند الشرب اكثر منه ولو اجرى العادة على غير هذا الوجه كان
لكان جائزا او لو قلب الان العادة كان ايضا في حد الممكنات فلم سلم
اذا ان انضمام ما هو نافع الى ما هو نافع يوجب المضرة وهذا ايضا
قلب المعقول كالاول لهذا الجواب دفع ابو الحسن الاشعري
كلامهم واجاب الشيخ ابو منصور عن هذا الكلام فقال ان ضم النفع
الى النفع لا يضر انما يضر ضم ما ليس بنفع الى النفع في التقدير
وبه تقدير النفع للعليل وههنا القول انه لا غاية لها بل لجامة الصلاح

ولم لما به النفع غاية فلذلك اختلف الامران وشرح هذا الكلام
والكشف عنه ان النفع في الحقيقة دفع الحاجة والحاجة نقص تمكن
في الذات وذلك كنقص الجوع والم البرد والعلة الحادثة ثم كل
نقص في ذاته متقدر وان الحمى مثلا تحدث من غلبة الحرارة على البدن
ولذلك الغلبة وزوال مزاج البدن عن الاعتدال الذي اوجب
هذا المرض قدر متقدر وقد يكون قويا وقد يكون ضعيفا فقدر ما يطلب
تلك الحرارة من المبردات ويعيد المزاج الى الاعتدال معلوم فاذا
اوجد تناول ذلك القدر في نفسه نفع على معنى انه دفع الحرارة الغالبة
التي اوجبت في البدن نقص المرض وزوال الاعتدال فاذا ضم
الى هذا القدر ما يزيد عليه فتلك الزيادة ليس عملها في دفع تلك
الحرارة التي حصل بها المرض لان ذلك حصل بالقدر المتقدم بل
عمل الزيادة في المسلمين في وصفهم الله تعالى بذلك وانزاله له
فيما وصف به نفسه بهذه الصفات منزلة المتصف بها لا اتصاف
له به المحب ان يحمد بما لم يفعل الطالب شكر ما لم ينعم وهذا كله مذموم
ثم الله تعالى وان كان لا يتصور باعطاء ما قدر عليه من الاصلح ولا
ينتفع فهو الجواد الكريم الا ان الحكمة في منعه لما فيه من تحقيق
ما اخبر وعلم على ما اخبر وعلم وجود الله تعالى لا يمنع حكمته ولا
ينقصها وكذا ذاته وحكمته والله الموفق ثم نقول لهم لما
امتنع الله تعالى ابا جهل ما اعطى من الالطاف والمصالح المصطفى
صلى الله عليه وسلم ولا شك انه لو لم يمنع لكان ذلك اصلح له اكان
بخيلا بذلك المنع ام لم يصر بخيلا ام كان لم يصر بخيلا لما انه كان لا يضره
الاعطاء او ينفعه المنع فان قالوا صار بخيلا كفروا وان قالوا لم
يصر بخيلا لما ان الاعطاء كان يضره او المنع كان ينفعه كفروا ايضا
حيث جعلوه محتاجا الى الحاجات ينتفع بمنعها ويتضرر بانعدام ما يدفعها
وان قالوا ان الله تعالى ما فضل محمدا صلى الله عليه وسلم على ابي جهل

بالمنع م

لعنه الله بخيل بل اعطا كلا منهما غاية ما في مقدوره من الاصلح اذ ليس له ان
يعطي نبينا احدا يحرم غيره ذلك الا النبوة لما فيه من البخل والميل والمحاباة
في حق من اعطاه ذلك فكان ابو جهل ممن انعم عليه كما انعم على النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وهذا المحال فان عادوا ببيان
طريق الدين وارسال الرسل والامر والنهي فذلك يخرج لازم لان ذلك
كله لالزام الحجة عليه لا غير ثم قد بينا ان الوصف بالبخل يتحقق منهم
لا منا والميل والمحاباة تكون فيما يجاوز الفاعل حد الحكمة ويفضل من
يفضل لهواه ثم نقول لهم ما لكم توجبون التسوية وقد سمعتم قول الله
تعالى يختص برحمته من يشاء وقوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء الاية وقوله
تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين
الاية وما لكم توجبون التسوية بين هؤلاء وبين من اخبر عنهم بقوله وجعلنا
قلوبهم قاسية وقوله وقالوا قلوبنا في اكنة وكيف يسوي بين من قال
الله فيهم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وبين من قال فيهم كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون او بين
من قال فيهم اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين الاية وبين من قال
فيهم ختم الله على قلوبهم او بين من قال وكذلك جعلناكم امة وسطا
الاية وبين ~~من قال~~ وبين من قال وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من المجرمين
وما يزعمون ان ما فعل بالفريقين مما ذكر في الايات كان بطريق المثوبة
للمومنين وبطريق العقوبة للكافرين فاسد لانا نقول ما فعل من ذلك
بالمومنين بطريق الثواب هل كان به فضل معونة على الخير والطاعة
ام لا فان قالوا نعم قيل ولم لم يعطه ذلك قبل استحقاقه بطريق الثواب
وهو انفع له واصلح فقد منعه الاصلح قبل استحقاقه ذلك بفعله وان
قالوا ليس يحصل به فضل معونة قيل لا فائدة اذا به ولا منة ولم يكن هو
نعمة فلا معنى لجعله ثوابا وكذا يقال هل هذا المعنى بحيث لو فعل بالكافر
لامن فان قالوا لا فاذا لا فائدة فيه فلا يصلح ثوابا وان قالوا نعم قيل

فنق

فقد منع الكافر ذلك واما ما فعل بالكافر فنقول ابقي الكفار وبعد
ما فعل بهم ما فعل من الختم والطبع وما ذكرنا ممتحنين ام لا فان
قالوا لا فقد جعلوهم فيما يعتقدونه ويفترون حجة على الله تعالى
ويتمكنون من انواع المعاصي معذورين وجعلوا هذه الافعال
لهم عذرا بل المواخذة والقول بذلك كفر وخروج ايضا عن اجماع
اهل القبلة وان قالوا هم بعد ما فعل بهم من الختم والطبع وغير
ذلك ممتحنون قلنا فاذا كانوا ممتحنين فاي الامرين اصلح لهم في الدين
وجود هذه المعاني ام ارتفاعها فان قالوا وجودها جعلوا ما فعل من
الله تعالى عقوبة لهم من ختم القلب وطبعها وجعل الغشاوة على ابصارهم
اصلح لهم في الدين من تركها وهذا جهل عظيم وان قالوا عدمها فقد
اقروا انه تعالى يفعل بالممتحنين ما ليس باصلح له في الدين وقد
هدموا جميع قواعدهم ثم انما اللهم واي ضرر عليهم في الختم والطبع ولم يتالموا
بهما في الدنيا بل انتفعوا بهما حيث كانا اصلح لهم في امر دينهم فلما قهرهم الله
تعالى بذلك على ارتكابهم معصيته وكفرهم باياته ولا ضرر عليهم في
الاخرة لعدم الحشر الموجود في الدنيا اذ صار اصلح وما هو اصلح في الدين
سبب نفع الاخرة ولا جواب لهم عنه بالفحم من السكوت والله الموفق
ثم افضى بهم تماديهم في الضلال الى ان زعموا ان الله تعالى لم يفضل احدا
على احد باعطاء زيادة العقل وعقول الناس كلها في الخلقة مستوية
مع ما يرى من تفاوت عقول بعض الناس وجودة قرائحهم وقوة
اذهانهم وقلة عقول البعض وبلادة افهامهم وكلال خواطرهم بحيث
يحوز واحد من انواع العلوم وفنون الاداب وودائع العقول وخزائن
الافهام في مدة لا يقدر ما لي ويقع عنه بالطرف الاخفى من البلادة والغباوة
على احراز جزء من الف جزء في اضعاف تلك المدة ولو لم يكن هذا لجاهلا
فلا تجاهل في العالم ولو جاز ذلك لجاز الاحران يقول ان الله تعالى
سوى بين الناس في الحسن والدمامة والطول والقصر القامة وقوة

في الدين

البطش ورباطة الجأش والضعف والجبن وغير ذلك مما لا يحصى كثرة
وكل ذلك تجاهل ومذهب يفضي بصاحبه الى ارتكاب مثل هذه المحالات
ويبدو عواره للبداهة فكل هذا الظهور كان حقيقا على العاقل ان يستعيذ
بالله منه ويسأل العصمة من الوقوع فيه وامثاله ثم كما كان من مذهبهم
ان ليس لله تعالى ان يختص برحمته ونعمته وتوفيقه واصلاحه من يشاء
بل الواجب عليه ان يسوي بين كل من عباده في ذلك الا ما استحقه احد
في طاعته فكذلك ليس له ان يخص واحدا منهم بالم لم يفعل بغيره مثله
الا اذا كان ذلك اصلح له في الدين او استحقه ذلك بمعصيته فاما لا على
ذلك الوجه فممنوع محال فيقال لهم ان الاطفال يتألمون ويتوجعون وتصيبهم
الامراض والاوجاع ولم يستوجبوا شيئا من ذلك بمعصيتهم لما لا تصور
لمعصية منهم وليس ذلك باصلح لهم في الدين اذ لا تكليف عليهم فتفرقت
المعتزلة في الاعتراض على هذا فزعمت طائفة منهم انهم يؤلمون ليتعظ
بذلك الآباء والامهات ومن عاين ذلك من البالغين فيقال لهم ان كان ذلك
للبالغين اصلح فلا شك ان هذا الطفل يتضرر به في الدنيا ولا ينتفع به
في الآخرة لما لا يصير ذلك داعيا له الى فعل طاعته او الامتناع عن
معصيته لانعدام عقله للحال وعدم تصور تذكره لذلك عند البلوغ
او لانه ربما يموت قبل جري التكليف عليه واثبات الاصلح لغير الصغير
بما هو مفسدة للصغير يناقض مذهبكم لوجهين احدهما ان ما فعل بالصغير
ليس باصلح له فاذا فعل بشخص ما ليس باصلح له يكون هذا في حقه ظلما وجورا
عندكم والآخر ان عندكم من شرط الاصلح ان لا يصير باعطاء الاصلح خارجا
عن الحكمة وفي هذا خروجه عن الحكمة ثم عند جمهورهم ان هذا اصلح للصغير
لانه يعوضه بذلك ثوابا مخلدا في الآخرة ولا يجوز ان لا يعوضه
لانه لو لم يعوضه لكان ظالما والايلام لمنفعة تحصل في العاقبة به حكمة
كالاب يحجم صبيه ويسقيه الادوية الكريهة ويحسن ذلك لما فيه من
منفعة البرء في العاقبة وهذا الكلام باطل من وجوه احدها ان كثيرا من

الاطفال

الاطفال الذين تألموا في صغرهم ماتوا على الكفر ولا ينالون العوض في
الآخرة وكان الله تعالى عالما بعاقبة امرهم عند ايلامهم فيكون الباري
جل وعلا على هذا ظالما في هذا الفعل حيث آلمه مع علمه انه لا يعوضه
ولان ما كان ظلما بغير عوض يعتقد ظلما وجورا عندنا لو جر الى ان يرضى
به من له الحق بالعوض فيعتقد فعل الله تعالى للحال ظلما ويصير هو
ظالما الى ان يزول اثر الظلم باتصال العوض وكذا ما يكون ظلما
بغير عوض لا يزول عنه معنى الظلم وان كان الفاعل قصد التعويض
ما لم يرض بذلك من له الحق ولا رضا من الصغير وقت الايلام
بالعوض وما ضرب من المثال بفصل الحجامة وسقي الادوية فهو
الذي يدل على بطلان مذهبهم وبطلانه فزعمهم فان الاب انما لم يخرج
بذلك عن الحكمة والخلق له ذلك الفعل اذا كان لا يقدر على تحصيل
البرء والصحة بدون سابقة الايلام بالحجامة والاضرار بسقي
الادوية الكريهة ولو فعل ذلك مع القدرة على ذلك لعد ظالما
سفيها كما ان الله تعالى قادر على ايصال ذلك الذي يوصل اليه
بطريق العوض اليه بدون سابقة الايلام فينبغي ان يكون الايلام سفها
اعتبارا بالشاهد الذي هو مقول له فاعترض الكعبي على هذا او زعم
ان اعطاء ذلك بطريق الثواب انفع للصبي من اعطائه ابتداء بالتفضل
لما في الاعطاء ابتداء من لحوق المنة وفي الوصول بطريق العوض من
ارتفاعها لما لا منة فيما ينال بطريق الاعواض والمنة تنغص النعمة
فيكون ما ينال بطريق العوض اهنى والذ فيقال هذا كلام من عمي عن [illegible]
الله تعالى لا يستحي من نفسه ان يخطر بباله فضلا عن التكلم والاحتجاج
بمثله عند ملاقاة الخصوم وذلك لان النعم كلها من الله تعالى وله
علينا المنة العظمى ويتلذذ المنعم بامتنانه ومن كانت منته عليه
اوفر كان هو بذلك اسر وقلبه افرح وعيشته الذ ولو كانت منته
تقدم الصنيعة وتنغص النعمة ينبغي ان يكون نعمة الهداية منغصة

مكدرة على المومنين حيث قال بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ثم لو
عوتب هذا التايه في دينه المتجبر في امر علة تنغص النعم بالمن في الشاهد
لما تكلم بهذا الكلام الشنيع مستمعه القطيع موقعه وذلك ان علة
تنغص النعمة في الشاهد بلحوق المنة استوى المنعم والمنعم عليه
في الجوهر وتقاربهما في الحال والرتبة ثم جود احدهما بالنعمة في المال
والرفعة والجلال في الشان والحال وحرمان الاخرى كل ذلك ثم ان
الفايز بالنعم المختص بموجبه في السعة والميسرة والجاه والمقدرة اجدر
بمكان صاحبه وادر عليه سوابغ نعمه نرى المنعم عليه نفسه تحت
منته ورهين مباره واياديه ورقبته كالمسترقة له مع ان تبدل
الحال مترقب تحت الامكان الاقرب والتصور الايسر فيتنغص عليه نعمه
بمقابلة ما يرى رقبته مسترقة لمن يساويه في الرتبة او يقاربه في الدرجة
والمنزلة حتى ان تبدل الحال لو كان من الممكنات الاسعدية والموهومات
القصية بان اختص ملك من ملوك الارض او عظيم من عظماء المملكة
بعض السوقة او احدا من اثناء الناس وجعله اهلا لاحسانه ومباره
واتحف عليه لا سواره او تعلق السلطان الاعظم الى احد من ابناء دولته
وابناء عونه اموالا خطيرة وخلع عليه خلعا نفيسة لعد المنعم عليه
ذلك من اجل مفاخره واعظم ماثره ومهما ازداد حظوة من ذلك
ازداد في نفسه ارتياحا وفي قلبه انفساحا وانشراحا ومثله لو ان
واحدا من موالي الاكابر والعظماء اشترى شيئا من احد من التجار بما فاته
ثمنه لم يحصل للبايع بذلك سبب فخر ولا ثبت له عند الناس منزلة وقدر
وكان من السلطان بالامتنان والانعام الذ واشهى واهنا عند كل
من العقلاء والامراء هذا مع كون تقلب الحال وتبدل الشان مترتبا
تحت الامكان وان بعد واخلا في حيز التصور وان بعد في العادات
وندر فكيف يتوهم ان يتنغص نعمه وان صغرت في ذاتها وقلت في
نفسها بلحوق منة من قبل الجبار المتكبر القهار المقتدر الذي كل شيء

اكابر

مانيل من

وان

وان عظم قدره وجل خطره داخل في ملكوته خاضع لجبروته يعترف
بعجزه حسانه ويذل لديه هامته واذلاله لادوال ملكه وسلطانه
ولا تبدل لتذلل العبد له وانه قابل للتبدل والزوال والاختلاف
في حيز المتمتنع المحال بل كلما ازدادت منته على العبد ازدادت
النعمة طيبا ولذة وبالوقوف على هذه الجملة ظهر تمويه الكعبي في
اعتراضه وعدوله عن سنن الصواب في اعتقاده ثم لو كان الامر على
ما زعم لكانت الجنة العليا وما فيها من النعم منغصة على اولياء الله
تعالى واهل كرامته لانا نعلم ذلك كله كان بفضل من الله ونعمة
منه اذ لا احد يستوجب بشيء من عباداته وطاعاته على الله شيئا وان
زجى عمره في طاعته ولم يعصه طرفة عين وذلك لان ما ياتيه العبد من
الطاعة ياتيه شكرا لما انعم عليه ومن ادى الى غيره حقا مستحقا عليه
لا يستوجب لانما ادى شيئا من العوض على ان العبد لا يمكنه الخروج
في جميع عمره وان طال عن شكر نعمة واحدة وان قلت لما انه لا يودي
شكره الا بتوفيق من ربه وما وصل اليه من اثر التوفيق نعمة مستانفة
يقتضي عليها شكرا مستانفا ثم لا يودي شكر هذا التوفيق الا بتوفيق
هكذا الى ما لا يتناهى واذا كان لا يمكنه الخروج عن شكر نعمة واحدة
فكيف عن شكر ما عليه من النعم الوافية الوافرة والمنن المتوالية
المتظاهرة الذي لا يمكنه احصاؤها وعدها وتبعد عليه حصرها
وحدها على ما نطق به الكتاب بقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وللمعتزلة في هذا التدبير عجيب فانهم يزعمون ان جميع ما فعل الله تعالى
بالعبد واسدى اليه من النعم كل ذلك حق على الله تعالى واجب وجوبا
لو امتنع عن قضائه الى مستحقه لصار ظالما جائرا ثم اذا ادى هذا
الحق الى مستحقه استوجب عليه شكرا لو امتنع العبد عن ادائه لصار
ظالما جائرا عليه فيها ما فيها حقا مستحقا ثم اذا ادى ذلك استوجب
على الله تعالى بذلك ثوابا على وجه لو لم يوته الله لكان ظالما جائرا

وهذا احتجاج على المعقول وكيف يستوجب من قضى ما عليه من الحق الى
مستحقه شيئاً عليه هذا الغزي في ان الشاهد الذي يجعلونه منزعاً يحاذون
اليه في كل مسالة من غير المساواة بينه وبين الغايب في المعين يجد محالاً
ممتنعاً ساقطاً متدافعاً لما ان قضا الحق يوجب قطع ذمه من عليه لا ايجاب
حق على من له الحق ثم لو جاز هذا لجاز ان يقال بان اهل الجنة اذا وصل
اليهم الثواب يجب عليهم اذا اكلوا ثواب اخر و اذلك يجب على الله تعالى
ان يثيبهم فيكون اهل الجنة ابداً ممتحنين باداء شكر ما اسدى اليهم
من الثواب الذي استحقوه بافعالهم وهذا باطل باجماع المسلمين لما
ان الجنة ليست بدار تكليف ولو كان الامر على ما بينا علم ان ثواب
الله تفضل منه وانعام فينبغي ان تكون الجنة منغصة على حقيقة كلام هذا
التايه في دينه المتحير في عقيدته وذلك يوجب الخروج عن الدين نعوذ بالله
من ذلك ثم نقول لو كان الايلام مرتباً لنيل العوض فلا مفسدة فيه للصغير
لما انه لا يعقل فيصير عاصياً بالجزع وترك الصبر فكان الاصلح لكارثه
صغيراً ان لا يخليه الله في ساعة من الساعات عن انواع الالام والاوجاع
لينال بذلك الاعواض الخطيرة والابدال العظيمة النفيسة في دار
الاخرة وحيث رأينا ان ذلك غير ثابت في الاطفال في هذه الحالة
علمنا ان ما قالوا من استيجاب العوض ادى وجوب الاصلح باطل ثم من
زعمهم انه لو فعل ذلك ببالغ لم يوجد منه جناية يصير ذلك عقوبة عليها
استوجب هذا البالغ ايضاً العوض ومن مذهبهم ان هذا هو الاصلح لهذا
البالغ واذا كان كذلك وكان الله تعالى بذلك عالماً بمصلحة العبد صار
عاملاً له بتكليف يلزمه العوض دون ان يستوجب به العوض على عرف
المعقول وصنيع الاطباء في الشاهد والله الموفق ثم اضطرب الجبرية
لهم في هذه المسئلة طائفة منهم الى انكار المشاهدة والخروج الى
التجاهل فزعم ان الاطفال لا يتألمون ولو اوصل لهم قطعت
وجعلت اعضاؤهم ارباً ارباً لما نالهم ذلك وهو قول بكر بن عبد ديه

ورئيس

رئيس البكرية من اهل البدع وهو المعروف بابن اخت عبد الواحد بن زيد
وروى يحيى بن كامل البصري المعروف بالجحدري هذه المسالة ايضاً
عن النجدات من الخوارج وهم اصحاب نجدة بن عامر الحنفي المعروف بنجدة
الحروري احد رؤساء الخوارج وهذا من باب انكار المشاهدة فانا نرى
من الاطفال اثار الشرور والاسباب التي يتبين بها اهلها الحزن والبكاء
لدى اسباب الحزن ونرى الهزال والغشي يظهر فيهم عند نزول مرض او
جراحة ونسمع الصراخ والعويل عند ضربه او صدمة حلت بهم ثم لو كان
الامر على ما زعموا لما اثم من ضرب صبياً ضرباً مبرحاً او جرحه جراحة
مثخنة اذ لم يصر بذلك مضراً بالصبي موذياً له ولو صورت هذه العقيدة
لعوام الخليقة لقابلوا القايل بها بالهزء والسخرية وحكموا عليه بالعناد
والتجاهل ثم كل عاقل يتذكر في نفسه الالم لحقته في الاحوال التي هي قريبة
من حالة الطفولة وتوجه المحنة عليه وهذا مما لا معنى لتضييع الوقت
بالاشتغال بابطاله من دلائل الابطال لثبوت ذلك في البداية واوايل
المعارف والله الموفق ثم حاصل هذه المسئلة عندهم ان الله تعالى
لا مشيئة له في فعله ولا اختيار عندهم بل هو مجبور على ان يفعل ما هو اصلح
للعباد فليس له ان يفعل سوى ما فعل وليس محسن ولا متفضل ولا جواد
لانه لم يفعل فعلاً الا ويجب به حقاً مستحقاً عليه على وجه يصير بمنعه ظالماً
ومن هذا اوصف فعله لا يوصف بالافضال والاحسان والله كاذب بقوله
والله ذو الفضل العظيم وليس بمستوجب على احد شكراً ولا عبادة اذ
القاضي حق الغير لا يستوجب ذلك وليس ممن يرغب اليه في طلب مرغوب
او ان اليه مرهوب اذ ليس له ان يفعل ذلك وانه حبب امر عباده بالرغبة
اليه في ذلك امرهم بالسخرية والهزء وامرنا بان يطلب منه ادفعه او يجود
عليهم ويظلم او امرنا ان يطلبوا منه ان لا يظلمهم بمنعهم حقهم المستحق وانه
تعالى احب ان يحمد بما لم يفعل من الاحسان والافضال وامر ان يشكر
على ما لم يفعل اذ ليس شيء من فعله بافضال وانه عاجز عما به صلاح خلقه

وغيرها وعلى رفع الفساد عن احد وان قدرته انفذت اذ لم يقدر على اصلاح
ما فعل بكل احد وانه انعم على ابليس وفرعون وهامان وابي جهل وغيرهم
من الكفرة لعنهم الله حسب ما انعم على جميع الانبياء والمرسلين والملايكة
المقربين وانه ما اعطى هولآ شيئا لم يعطه لهولآء اوليك بجملته فكل
كافر مومن معصوم منعم عليه مصطفى وقد بينا في خلال كلامنا مجموع هذه
المعاني التي ذكرنا فاعصمنا الله تعالى عن قول هذه عقباه

الكلام في القدرية

صح المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في طريق الاستفاضة
القدرية مجوس هذه الامة صحة لم يجد احد من فرق هذه الامة سبيلا
الى دفعه لاشتهاره في النقلة الذين يجودون النقل الاحاديث والتمييز
بين صحيحها وسقيمها وثابتها ومردودها واشتهر وابعنا منه الجرح
والتعديل ومعرفة التواريخ والعلم بالطبقات والتفرقة بين الثقات
من الرواة والضعفآء منهم وتلقيهم اياه بالقبول والشهادة بالصدق في الخبر
عن الصادق المصدق ثم ان جميع فرق الامة صرفوه الى المعتزلة وتبرات
المعتزلة عن الاسم وابوا قبوله على وجه كانت التسمية بالقدرية والاطلاق
عليهم اهون واشنع من هذه التسمية ثم زعموا ان ذلك مصروف الى من
يقول القدر خيره وشره من الله بدلالة حديث اخر روي عنه صلى الله عليه
وسلم وهو انه قال القدرية خصمآء الله في وجه ولا شك ان خصم الله تعالى
من يضيف ما قبح من الفعل اليه ويقول ان الله تعالى هو الذي اراده
واوجده لا من ينزهه عن القبائح والشرور وقالوا ان الاتفاق في
المقالة يدل على ذلك فان المجوس يقولون نكاح الامهات والبنات
والاخوات وقع الشيئ بارادة الله تعالى وهكذا انتم تقولون هكذا قالوا
فاما نحن فنقول ليس شيئ من ذلك بارادة الله تعالى وكذلك قالوا نحن نفعل شيئ
القدر فنقول الله تعالى لا يقدر الشرور والمعاصي وخصوصا بثبوت
ذلك والاسم الماخوذ عن معنى يضاف الى مثبته دون نافيه واما اهل
الحق فانهم قالوا ان القدرية هم المعتزلة لان النبي صلى الله عليه وسلم قال

القدرية مجوس هذه الامة ووجب الكشف عن المراد بهذا اللفظ والمسمى
بهذا اللفظ الاشنع من النظر في المقالات ليظهر ان المخالف للمجوس في
مذهبه اي فريق والموافق فيما هو من خاصة مذهبهم من هو ولا وجه لذلك
غير هذا النوع من تعرف المذاهب والوقوف على ما تفرقت الامة من المقالات
عرفت ان المعتزلة هم المخصوصون من فرق الامة بمشاركة المجوس فيما
هو من خصائص مذهبهم وبيان ذلك ان المجوس قالوا كان الله واحدا
لا شريك له ثم حدثت منهم فكرة ردية على ما حكينا قبل هذا من مقالتهم
فحدث ابليس عليه اللعنة من تلك الفكرة الردية فخلق هو الشرور والقبائح
في العالم والله تعالى خلق الخيرات من غير ان كان لله تعالى قدرة على خلق شيئ
من الشر والفساد ولا لابليس قدرة على خلق شيئ من الخير والصلاح فحصل
العالم بهما فخالفت المجوس بهذا جميع اهل الاديان ثم ان المعتزلة مشاركة
معهم في كل ذلك فانهم يزعمون انهم كان الله تعالى ولا شيئ غيره ثم حدث ارادة
من غير ان كان من الله تعالى لحدوثها ارادة او اختيار فكان بها جميع
العالم فهذا عين ما قاله المجوس الا انهم يسمون ذلك الحادث فكرة والمعتزلة
ارادة ولا عبرة لمخالفة الاسم عند استواء المعنى ثم جعلت المجوس
لما حدث بالفكرة نصف العالم والمعتزلة كل العالم فشاركوا المجوس فيما خالفوا
به جميع اهل الاديان من القول الباطل وادبوا عليه فيه ثم المجوس جعلت العالم
بالله وبغيره ولا قدرة له على ما هو لغيره ولا قدرة لذلك الغير على ما هو له
وكذا المعتزلة جعلوا بالله وبغيره من الخالقين ولا قدرة له على ما هو لغيره
ولا قدرة لغيره على ما هو له وكذا المجوس يابون دخول ما هو قبيح تحت
قدرة الله تعالى وحصرت قدرته على المحاسن وكذلك المعتزلة ساعدوهم على
هذا الاصل وبنوا عليه جميع مذاهبهم بل المجوس اسعد حالا لانهم
ما اثبتوا العالم الا الله تعالى وكذلك اوليك ادخلوا جميع المحاسن تحت
قدرته والمعتزلة اضافوا احسن المحاسن الى غيره ولم يثبتوا لله تعالى
على مثل تلك المحاسن قدرة على ما ذكرنا في مسئلة خلق الافعال واذا عرف

ولآخر فاقتصروا على اثبات شريك
واحد والمعتزلة اثبتوا له ما لا يحصى
من الشركاء صح

هذا الظهور المراد بالاسم والله الموفق وايد هذا ما رواه غير واحد عن
النبي صلى الله عليه وسلم القدر خيره وشره من الله تعالى وروي انه جعل
هذا من شرط الايمان والمجوس يكذبون في ذلك وساعدت المعتزلة
المجوس على تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك وما رواه المعتزلة
من الحديث من اول الدلائل على ان الاسم واقع عليهم دون خصمائهم
فان خصماءهم وان قالوا ان الله تعالى هو الخالق لافعالهم الا انهم لا يخاصمو
في التعذيب على ما قبح منها بل يرون ذلك حكمة وعدلا وكذا تخليته على
ما مر قبل هذا وكذا لا يطالبونه بثواب ما اتوا به من الطاعات ويقولو
ما اديناه الا حقك علينا فاقبل ذلك بفضلك منا ولا تنظر الى تقصيرنا
وكذا لو ابتلاهم ببعض المحن والمصائب قابلوا ذلك بالصبر وطلبوا منه
ازالة ذلك بفضله وكرمه ولا يطلبون على ذلك منه عوضا لعلمهم ان
منهم ان انفسهم واموالهم يتصرف في ذلك كله في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد لا يسال عما يفعل وهم يسالون فاما المعتزلة فهم الذين يخاصمونه
ابتداء وانتهاء فيقولون له ليس لك ان تفعل بنا الا ما هو الاصلح لنا
وان فعلته فهو واجب عليك اعطاؤه وهو حق لنا مستحق قبلك ان لم
تؤده الينا صرت ظالما جائرا سفيها مانعا حقا عليك حقنا ولا يبقى لك
على ربوبيتك وسلطانك الا اداء ما هو حقنا قبلك واذا اطعناك بفعل ما
امرت واديناه شكر بعض ما اوليتنا من حقوقنا الواجبة عليك وجبت
عليك مكافاتنا على ذلك ومقابلتنا بالاثابة على ما اديناه من حقك
قبلنا لا تتفضل الا ان تخرج عن ذلك وليس لك ان تؤلمنا من غير سابقة
جناية الا بشرط ان تعوضنا عوض ذلك كما هو على كل من يتعرض ملك غيره
ويتجاوز بتصرفه عما هو مملوك له فشتان من عرف المذهبين وجعل الفريق
الاول خصماء الله تعالى دون الفريق الثاني فهو مكابر معاند وما
زعموا من مساعدتنا المجوس بقولنا ان نكاح البنات بارادة الله تعالى
تمويه محض فانهم يضيفون ذلك الى الله تعالى بناء على ظنهم الكاذب ان

ذلك

ذلك منه ورع ونوع حسن ولو علموا قبحه لما عدوا المعتزلة في نفيهم ارادة
الله من ذلك الا ترى انك لو سالتهم عن علة اضافتهم ذلك الى ارادة
الله تعالى لقالوا لكونه حسنا لا لكونه محدثا فاذا هم خالفوا المعتزلة في
علة جواز الاضافة والمنع وخالفونا اشد المخالفة كما خالفتنا المعتزلة
الا انهم لما تمنوا منهم ان ذلك حسن ساعدونا في الظاهر والمساعدة في
الظاهر مع الاختلاف في العلة لم تعد موافقة والله الموفق وما
قالوا انا ننفي القدر وانتم تثبتون القدر فكانت اضافة الاسم الى المثبت
اولى من اضافته الى النافي تمويه آخر وذلك انا اثبتنا الغير ومعا الله
تعالى وهم اثبتوا ذلك لانفسهم وعندنا القادرية كاثبات الاسم لمن
اثبت ذلك لنفسه اولى من اثباته لمن ينفيه عن نفسه ويثبت ذلك لغيره
والله الموفق **الكلام في اثبات عذاب القبر** اثبت جمهور
الامة عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين والانعام
لاهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير لورود الدلائل السمعية
في ذلك من نحو قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فاثبت عرض آل فرعون
على النار قبل القيامة غدوا وعشيا وليس ذلك الا عذاب القبر وقال
تعالى في شان قوم نوح عليه السلام اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب
والترتيب بلا تراخي ولم يكن ذلك الا في الدنيا اذ غرقهم كان فيها فيعقب
ادخال النار الاغراق والمسلمون توارثوا الدعاء بقولهم ربنا آتنا في الدنيا
حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب القبر وعذاب النار والاخبار الواردة
في الباب الداخلة في حد الشهرة والاستفاضة والخبر الذي بلغ هذا
المبلغ يوجب العلم الاستدلالي منها قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا
البول فان عامة عذاب القبر منه وروي انه صلى الله عليه وسلم مر بقبر
ابن حديدين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان بكبيرة اما احدهما فانه

الذين

كان لا يستنزه البول والآخر كان يمشي بالنميمة والخبر المعروف في
الملكين فيما لان الميت ومعهما مرزبتان وقول عمر رضي الله عنه على
اثره او يكون معي عقلي قال بلى قال يا رسول الله فانا اكفيهما والاخبار
في الباب كثيرة وانكرت الجهمية وبعض المعتزلة ذلك لما ان تعذيب
من لا حياة له والسؤال عنه والجواب منه مستحيل والجواب عنه
ان يقال على اصل ابي الحسين الصالحي والكرامية يعذب ولا حياة له اذ
ليست الحياة عندهم بشرط لثبوت العلم على ما قررنا في اول مسئلة
الصفات وعند ابن الراوندي الحياة موجودة في كل ميت لان الموت
عنده ليس بمعنى مضاد للحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية
فلم تكن منافية للعلم وهذه الاقاويل باطلة والصحيح ان الحياة شرط
للعلم والالم والتلذذ بدون العلم الا ان الدلائل السمعية وردت
بثبوت عذاب القبر فلابد من القول بثبوته ثم هو من الممكنات اذ لله
تعالى ان يعيد اليه نوع حياة مقدار ما يتالم ويتلذذ فيعذبه ويدل
عليه ما روينا من حديث عمر رضي الله عنه حيث قال او يكون معي
عقلي ولا وجود للعقل بدون الحياة وكذا يدل عليه قوله تعالى ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ثم من الجائز ان يعيد روح الحياة اليه
فيحيى ومن الجائز ان يثبت فيه نوع حياة بدون اعادة الروح وانه توقف
لاصحابنا رحمهم الله في كيفية عذاب القبر في هذا الحرف ان الحياة
تثبت بدون اعادة روح الحياة ام مع اعادة روح الحياة فاما لا توقف
لهم في ان لا يتصور التعذيب بدون الحياة انما ذلك مذهب الصالحي
والكرامية وقد نص على اشتراط الحياة عندنا الشيخ ابو الحسن الرستغفني
وشيخنا ابو منصور رحمه الله نص ايضا على اشتراط ذلك ونص على
ان التوقف في اعادة الروح وعدم اعادتها وشبهة المعتزلة ان العلم
لا وجود له بدون الحياة وان الحياة لا تصور لها بدون البنية وفي

الاجزاء

الاجزاء المتفرقة المتباينة اجزاء غير متجزية لا بنية فلا يتصور فيها
الحياة فلا يتصور العلم ولا التألم ولا التلذذ وشبهتهم واهية
اذ كون البنية شرطا للحياة ممنوع ولا شرط لصحة قيام الصفة بمحل الا
القيام بالذات وانما هذه اشياء تلقفتها المعتزلة من الطبيعية من جملة
الفلاسفة حيث يزعمون ان البنية المخصوصة شرط لكون الذات حيا
والله تعالى يستحيل عليه البنية فيستحيل ان يكون حيا فتلقفت منهم المعتزلة
ذلك ولم يتجاسروا على اثبات ذلك صريحا فاستعاروا ما يؤدي اليه فزعمت
ان لا تصور للحياة بدون البنية علما منهم ان لا حي بدون الحياة فزعمت
ان البنية ليست بشرط لكونه حيا بل هي شرط لكونه قابلا للحياة قيل لهم
وبم تنفصلون ممن يقول هي شرط لهما جميعا او قلب عليكم فقال هي
شرط لكونه حيا لا لكونه قابلا للحياة ولا انفصال لهم عنه والله الموفق هو
ولا يقال لو كان في الميت حياة لعايناها لانا نقول ان الحياة لا تشاهد
في الحي بل يعرف بظهور اثرها وهو الافعال الاختيارية اذ لا فعل
بدون القدرة ولا قدرة بدون الحياة فنعرف ثبوت الحياة بثبوت الفعل
الاختياري بواسطة ثبوت القدرة ثم القدرة وان كانت لا يتصور وجودها
بدون الحياة فوجود الحياة يتصور بدون القدرة فيعلم الله تعالى
بالميت حياة ولا يخلق له قدرة فلا يوجد منه فعل اختياري فلا يعرف
وجود الحياة هذا كما ان من اصابته سكتة لا يعرف وجود الحياة فيه لما انه
لا قدرة له فلا يتصور منه الفعل فلا تعرف حياته والله الموفق والدليل
على قيام الحياة بمن اراد الله تعالى لذاذة او ايلامه قوله تعالى ولا
تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله الى قوله يرزقون فرحين وقوله تعالى
ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون
والله الموفق

الكلام في الاسماء والاحكام والوعد والوعيد

اختلف الناس في مرتكبي الكبائر من اهل القبلة انهم بما ذا يسمون
وان حكمهم في الآخرة ما هو قال اهل الحق ان من اقترف كبيرة عمدا

غير مستحل لها ولا مستخف بمن نهى عنها بل لغلبة شهوة او حمية يرجو الله
تعالى ان يغفر له ويخاف ان يعذبه فمثل هذا اسمه مؤمن بقي على ما كان
عليه من الايمان لم يزل عنه ايمانه ولم ينتقص ولا يخرج احد من الايمان
الا من الباب الذي دخل منه وحكمه انه لو مات من غير توبة فلمه تعالى
فيه المشيئة ان شاء عفا عنه بفضله وكرمه او يتركه بما معه من الايمان
والحسنات او بشفاعة بعض الاخيار وان شاء عذبه بقدر ذنبه ثم
عاقبة امره الجنة لا محالة ولا يخلد في النار وكان ابو حنيفة رحمه الله
يسمى مرجيا لتاخيره امر صاحب الكبيرة الى مشيئة الله تعالى والارجا
هو التاخير وروي انه قيل له ممن اخذت الارجا فقال من الملايكة
عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وزعمت المرجية الخبيثة
ان احدا من المسلمين لا يعاقب على شي من الكباير وكما ان الحسنة لا تنفع مع
الكفر فالسيئة لا تضر مع الايمان وحكي هذا القول عن مقاتل بن سليمان
صاحب التفسير وقالت المعتزلة ان اسم هذا فاسق ولا يسمى مؤمنا
ولا كافرا وله منزلة بين منزلتين الايمان والكفر وحكمه انه لو مات قبل
التوبة خلد في النار ولم ينفعه ايمانه وطاعته وليس في الحكمة عفوه
ومغفرته واما صاحب الصغيرة فهو عندهم مؤمن واذا اجتنب الكباير
لا يستحق مغفرة الصغاير ولا يجوز لله تعالى تعذيبه عليها وقال جمهور
الخوارج ان من عصى الله تعالى فقد كفر وكان كافرا وحكمه انه يخلد في
النار صغيرة كان ما فعل ام كبيرة ومنهم من يقول انه مشرك ومنهم من
فرق بين الصغيرة وبين الكبيرة ويحكم بكفره وتخليده في النار بارتكاب
الكبيرة دون الصغيرة وحكي عن نجدة الحنفي صاحب النجدات من الخوارج
ان صاحب الكبيرة لا يخلد بل يعذب لا محالة بقدر ذنبه ولا يجوز العفو
عنه ثم كانت عاقبة امره دخول الجنة وحكي عن غيلان القدري انه كان
يقول ان العفو عن صاحب الكبيرة جايزا الا انه اذا عفي عن احد ارتكب
كبيرة لم يجز له تعذيب غيره على مثل تلك الكبيرة وحكي عن الحسن البصري

انه

انه كان يقول ان صاحب الكبيرة منافق ثم ان الخوارج القايلين باكفار
كل من وجد منه عصيان صغيرة كانت او كبيرة تعلقوا بقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها والذنوب
كلها في تحقيق اسم العصيان واحد ثم ان الله تعالى اخبر ان من يدخله
نارا خالدا فيها ثم قال لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقال
تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين وقال تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون وقال تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه وقال
واما من اوتي كتابه بشماله فقسم الناس قسمين احدهما اصحاب اليمين
وهم المؤمنون والثاني اصحاب الشمال وهم الكافرون والعاصي من
اصحاب الشمال والذين يقولون انه يكون مشركا ولا يكون كافرا يزعمون
انه صار الى ما صار اليه بالفعل دون القول وقد قال تعالى فمن كان يرجوا
لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا اوجب قول
الحسن انه خالف بفعله ما اعطى بلسانه من الايمان وحفظ حدوده وتعا
ذلك وهذا اسوا النفاق قال الله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان
يقولوا امنا الى قوله الكاذبين ويدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال علامة المنافق ثلاث اذا اؤتمن خان واذا حدث كذب
واذا وعد اخلف وعين هذه الاشيا الثلاثة ليس دينا في كونها عصيانا
فيساويها في ايجاب اسم النفاق وحكمه لمرتكبها والمعتزلة يزعمون في الاسم
ان الناس اختلفوا في صاحب الكبيرة على اقوال منهم من قال انه مؤمن بما
معه من التصديق فاسق بما اقترف من الذنب وهو قول الجما ومنهم من قال
انه كافر وهو فاسق وهو قول الخوارج ومنهم من قال صح
هو منافق فاسق وهو قول الحسن ومن تابعه فاتفقت الامة على اطلاق اسم
الفاسق واختلفوا في اطلاق اسم المؤمن والكافر والمنافق فاخذنا نحن
بما اتفقوا عليه وهو اسم الفاسق وتركنا ما اختلفوا فيه فقلنا انه فاسق
وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق ولانه لما سمي بالاسماء الخبيثة كالفاسق
والجاير والفاجر والظالم لا يسمى بالاسماء الطيبة والمؤمن من الاسماء

الطيبة واما حكم الخلود فلقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وقال تعالى
افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا فالله تعالى جعل الفسق مقابلة الايمان وجعل
المؤمن قسما والفاسق قسما فدل ان الفاسق غير المؤمن ثم بين حكم كل واحد
منهما فقال اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات الماوى نزلا بما
كانوا يعملون واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اعيدوا فيها فكان في الاية دليل انتفاء اسم الايمان وثبوت اسم الفسق
ودليل حكم التخليد ثم المعتزلة يقولون ان الاخبار بتعذيب القاتل للمؤمن عمدا وغير
ذلك قد ورد ولا وجه للقول بالخلف في الوعيد لما فيه من اثبات الكذب
ولا وجه للقول بتخصيص عموم الاخبار لوجوب القول بالعموم المتعري عن
دليل الخصوص اذ الصيغة المتعرية عن دليل الخصوص دليل ارادة المتكلم
العموم فصار كانه ذكر كل فرد من افراد العموم باسمه الخاص وما هذا
سبيله لا يتصور تخصيصه بل يكون اخراجه عن حكم العموم نسخا ولا وجه الى
القول بنسخ الاخبار لما فيه من اثبات الكذب وجماعة منهم يجوزون العفو
عن صاحب الكبيرة في الحكمة الا انهم يقولون تحقق الوعيد للاخبار الواردة
في الكتاب بتعذيبه وجماعة منهم يقولون ليس في الحكمة جواز عفوه اذ لو
كان يجوز عفوه لما جاز تعذيبه اذ العفو حينئذ يكون كرما والاعراض عن
الكرم غير جائز في الحكمة وهذا منهم قريب في تعليل ايجاب الاصلح بل
هو عينه واما الصغائر فانها مغفورة عند اجتناب الكبائر لقوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما
والدليل لنا ان الايمان هو التصديق وضده التكذيب فما لم يتبدل
التصديق بالتكذيب يبقى الذات مؤمنا كما ان القيام ما لم يتبدل بالقعود
يبقى الذات قائما وكذا لا واسطة بين التصديق والتكذيب الا الارتياب
وهو ايضا كفر فلم يكن بين الايمان والكفر واسطة فالقول بالمنزلة بين
المنزلتين محال غير معقول والفسق في اللغة عبارة عن الخروج لمن خرج

عن ائتمار امر من اوامر الله تعالى يكون فاسقا وكذا العصيان عبارة
عن مخالفة الامر فعلا لا عن الجحود والتكذيب وليس من ضرورة مخالفة
الامر والخروج عن الائتمار التكذيب اذ الخلاف بيننا وبين خصومنا
في هذا الفاسق الذي لم يأتمر لبعض الاوامر لا جحودا ولا استخفافا بل
امر بل لكسل او حمية او انفة او غلبة شهوة او رجاء عفو ولا مضادة بين
الخروج عن الائتمار ومخالفة الامر على هذا الوجه وبين التصديق فلم يكن من
ضرورة حصولها انعدام التصديق بل بقي التصديق ثابتا بلا خلاف
بيننا وبين الخصوم واذا الخلاف فيه وما دام التصديق باقيا كان التكذيب
منعدما فالقول بكفره والتكذيب منعدم او بزوال الايمان والتصديق
قائم او بثبوت النفاق والتصديق في القلب متقرر لظاهر الفساد بين
الخطأ محققه ان النفاق المعروف هو اظهار الصلاح مع فساد الباطن
فمن جعل من صلحت سريرته وظهر منه فسق في ظاهره منافقا فقد قلب
القضية وعكس الحقيقة وهو في غاية البطلان ثم دعوانا ان الايمان هو
التصديق فلان الذي ثبت بادلة القران وما عليه اجماع اهل الاسلام
وجري المعاملات والاشتراك في الجماعات والاجتماع في مجالس الذكر
وحل الذبيحة وجواز المناكحة ان الايمان هو تصديق الرسول صلى الله عليه
وسلم بما جاء به من عند الله اذ هذه الامور كلها مبنية عليه بلا خلاف
بيننا وبين الخصوم ولا يميزون فيها بين من ارتكب كبيرة وبين من لم
يرتكب فثبت ان الايمان هذا هو عند الكل مع ان اهل اللغة لا يعرفون
الايمان الا التصديق واذا كان الامر كذلك ثبت ان من حكم بكفر صاحب
الكبيرة او بنفاقه او خروجه عن الايمان كان مخطئا قاضيا بوجود ما هو
المعدوم وهو التكذيب وبعدم ما هو الموجود وهو التصديق وفساد
هذا ظاهر ثم ما يزعم المعتزلة ان اطلاق اسم الفسق مجمع عليه واطلاق
ما وراء ذلك من اسم المؤمن والكافر والمنافق مختلف فيه فاخذنا بالمجمع
فيه وتركنا المختلف فيه كلام باطل اذ هو اخذ بالمجمع عليه واعراض عن

المخالفة بحقيقة ما هو المخالفة فان الامة اجمعت قبل ظهور مخالفيهم
اذ كانوا على ثلاثة اقوال كانوا مجمعين على ان ما وراءها قول باطل
فمن احدث قولا رابعا فقد خالفوا الاجماع بما هو مخالفة للاجماع
من وجهين جهل فاحش ثم الامة اذا اختلفت في شيء على اقاويل لم يجز الخروج
عن اقاويلهم لما مر ان ذلك منهم اجماع ان ما عدا هذه الاقاويل باطل
فبعد ذلك الواجب البحث عن الاقاويل وعرضها على الدلائل لتبيين الصحيح
من الفاسد والحق من الباطل وعند العجز عن التمييز بين الحق منها والباطل
يجب التوقف والرجوع الى من اكرم بالعلم والخضوع له والجثو بين
يديه ليبين له ذلك فاما جعل التوقف الذي هو مقتضى تعارض الادلة
ونتيجة العجز عن ترجيح بعض الاقاويل على البعض من موجبات الحيلة
مذهبا يتمسك به وعقيدة يدان بها ويناضل عنها ويناظر ويخاصم
مخالفوها فحيد عما يوجبه المعقول ويقتضيه الاصول ثم الدليل
على صحة ما ذهب اليه اهل الحق ان الله تعالى ابقى اسم الايمان مع وجود
ما عليه من الوعيد بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة
وانتم سكارى وقوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا ابقى
لهما اسم الايمان مع ان احديهما باغية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى الاية دلالة من ثلاثة اوجه احدها انه
ابقى اسم الايمان مع وجوب القصاص الذي هو حكم قتل العمد الخالي
عن الشبهة كلها ولا شك في كونه كبيرة والثاني هو انه ابقى اسم الاخوة
الثابتة بالايمان بقوله تعالى انما المومنون اخوة بين القاتل واولياء
القتيل بقوله فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف الاية والثالث
انه تعالى ما اخرج مرتكب هذه الكبيرة عن استيهال التخفيف والرحمة
بقوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وحكي الاستدلال بالاية من
هذه الوجوه الثلاثة على نحو ما بينا عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه
وقوله تعالى والذين امنوا ولم يهاجروا ابقى لمن لم يهاجر اسم الايمان مع

وكذا اجمعوا ان لا منزلة بين الايمان والكفر فمن اثبت المنزلة فقد خالف الامة والاخذ بالاجماع صح

الحيرة ظ

عظيم

عظيم الوعيد في ترك الهجرة لقوله تعالى الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم
مع انه قال في اخر الاية ما لكم من ولايتهم من شيء ثم مع هذا جعلهم مومنين
واوجب على المومنين نصرهم عند استنصارهم وقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تخونوا
الله والرسول وتخونوا اماناتكم الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا
الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله تعالى وتوبوا
الى الله جميعا ايها المومنون وفي الباب ايات كثيرة وكذا الامة باسرهم
يواظبون الصلاة على من مات من اهل القبلة والاستغفار لهم والترحم
عليهم من غير التفحص عن حاله انه ارتكب كبيرة ام لم يرتكب ثم اذا ثبت بما
مر ان الايمان لا يزول بدون التكذيب وانه مع ارتكاب الكبيرة باق فنقول
انه يدخل الجنة لا محالة لما ورد من الوعد للمومنين بالثواب في دار الاخرة
في كثير من الايات من نحو قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت
لهم جنات الفردوس نزلا الاية وصاحب الكبيرة مومن وقد عمل صالحات
كثيرة وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير
البرية وقوله تعالى الا من امن وعمل صالحا فاولئك لهم جزاء الضعف
بما عملوا وهم في الغرفات امنون وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى وهو مومن فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب
وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها
الاية في ايات لا تحصى ثم ان هذا الرجل اتى بما هو افضل الخيرات وهو
التصديق والاقرار الذي اتى به لا يبلغ نهاية الجحود والمخالفة فاذا اتى
بما هو نهاية في الخيرات وتكثير الاعمال الصالحة بل بما لا يحصى كثرة ولم يات
بما هو نهاية من الشرور فاذا خلد في النار وابطل ثواب افضل الخيرات
ونهايتها وما اتى به من الصالحات بارتكاب ما ليس بنهاية في الشرور
ولا له كثرة بل ارتكب ذلك مرة او مرارا محصورة مع ما اقترن به مما هو

عبادة عظيمة من جوب العقوبة ورجا عفو الله عنه بفضله ورحمته فقد
زيد في عقاب السوء وبدل عقاب شر واحد ونقص من ثواب الحسنات
وفيه خلف في الوعد فانه تعالى وعد ان يجزي الحسنة بعشر والسيئة بمثل
بل وعد سبع مائة كقوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل
حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم لم يكتف بذلك بل وعد
اضعافا مضاعفة بقوله والله يضاعف لمن يشاء وقوله من ذا الذي يقرض
الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة وهم لا يجوزون الخلف في
الوعيد فكيف يجوزون الخلف في الوعد وهو باجماع العقلاء من امارات
اللؤم وهو قبيح في نفسه فاذا على زعمهم ما انتقص في الثواب على جزاء
مثلها بل زاد عليها ما لا نهاية له ولم يجز على حسنة مثلها فضلا عن العشرة
وسبعمائة وهذا هو الخلف الذي ليس وراءه خلف ثم انهم ينسبون اهل
الحق في قولهم بجواز العفو عن الكبيرة الى اثبات الخلف في الوعيد ويشنعون
عليهم بذلك وهذا من اعظم الوقاحات ثم وردت آيات في الوعد خارجة
على صيغة العموم وكذا آيات الوعيد ولا وجه الى اجرائها الكل على العموم
لما فيه من اثبات التناقض في آيات الله تعالى والتعارض في ادلته وذلك
خارج عن الحكمة ثم بعد ذلك اضطربت الافادة بل زعمت المعتزلة والخوارج
ان آيات الوعيد احق بالعموم لما هو ابلغ في الزجر وزعمت المرجئة ان آيات الوعد
احق بالعموم لانه الذي عرف من صفات الله من الرحمة والعفو والغفران والا
عندنا ان ما كان من الآيات الواردة في الوعيد مقرونا بذكر الخلود فهو في
المستحلين لذلك لانهم كفروا باستحلال ذلك فاوعدوا على كفرهم في الحقيقة
وذكر تلك الجريمة لكونها سببا للكفر وطريقا اليه ولهذا قلنا في تاويل
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها اي متعمدا لايمانه
اي قتله لاجل انه مؤمن ومن هذا قصده في القتل يكون كافرا الا ترى انه
حيث ذكر قتل العمد لا على وجه الاستحلال في ايجاب القصاص ابقى اسم الايمان
والاخوة بينه وبين المؤمنين وجعله اهلا للرحمة والتخفيف على ما بينا

احق ح

باب م

فكان

فكان ذلك دليلا ان هذه الآية وردت في المستحل وما يزعمون ان هذا
وعيد القتل لا وعيد الكفر لانه تعالى قابله بقتل المؤمن دون الكفر
والاستحلال كفر قلنا هذا وعيد الكفر والله تعالى قابله بقتل المستحل
لما انه يكفر به فيكون جعل جزاء الكفر بمقابلته دليلا على انه كفر واعلاما
به على انه لا وجه الى جعله جزاء القتل بدون الكفر لما انه مؤمن واثبت
ذلك بالدليل والقول بخلود المؤمنين في النار باطل فلا يمكنهم القول
بان هذا جزاء قتله لا بتداء ثبات زوال ايمانه وجعله في منزلة بين المنزلتين
او القول بكفره والقول به باطل على ما قررنا فدل انه ليس بجزاء القتل المطلق
بل هو جزاء القتل بطريق الاستحلال الذي هو كفر واما ما ليس بمقرون
بذكر الخلود فمن الجائز ان يكون في المؤمن او تعذيب المؤمن بقدر ذنبه
ليس بمستحيل في العقل ولا قام دليل شرعي على امتناعه وورد به اخبار
كثيرة ثم ثبت استغفار الانبياء والملائكة عليهم السلام للمؤمنين
وكذا المؤمنون امروا باستغفار بعضهم لبعض والاستغفار لمن
لا يجوز تعذيبه سؤال ترك الظلم وهذا كفر وكذا مغفرة من لم يستوجب
العذاب محال وكذا العفو وان من العباد من يستوجب العقوبة ثم الله
تعالى يغفر له بفضله ويعفو عنه تحقيقه انه تعالى غافر الذنب وكذا
يسمى عفوا وغفارا وورد بهذه الاسامي نصوص الكتاب وكذا الله تعالى
عفو وتسمية الله تعالى بما لا يتحقق منه وتمدحه نفسه بما لا يتصور منه محال
شرعا لاجماع ليس ذلك في حق المكذبين ولا الخارجين عن الاسلام فدل
ان ذلك في حق من ارتكب المعصية من غير الاستحلال فكان فيه دليل ان
العبد لا يكفر بالكبيرة لا يخرج عن الايمان فيتحقق عفوه والمغفرة له

بالمعصية

ودليل جواز مغفرة ما دون الكفر اذ لولا ذلك لما تحقق له اسم الغافر
ولا تصورت منه المغفرة والعفو حملا المعتزلة ذلك على مغفرة الصغائر
لمن اجتنب الكبائر عن غير سديد اذ المغفرة للتجاوز عمن يجوز تعذيبه على ما ارتكب
فاما ترك تعذيب من لا يجوز تعذيبه فليس بعفو ولا مغفرة كترك التعذيب

في المباحات وتتردد بالوقوف في هذه المعاني انه لا يتحقق لكونه تعالى
غافرا عفوا رحيما في اصول الخوارج والمعتزلة اذ لا يتصور عندهم
مغفرة ما يجوز له تعذيبه ولا في اصل المرجئة فان عندهم لا يجوز له الا
تعذيب الكافر والعفو عنه غير ثابت ثم لما ثبت ذلك لم يقولوا دليل
تعيين من يغفر له ومن لا يغفر له بل نفوضه اذ ليس في ذلك من العقل وما
ورد به الشرع بل نفوض ذلك الى مشيئته بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقلنا له المشيئة في ذلك فمن
شاء عذبه بقدر ذنبه صغيرة كان ذلك ام كبيرة عدلا منه ثم عاقبته الى
الجنة ومن شاء عفا عنه فضلا منه ورحمة وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون نكفر عنكم سيئاتكم الاية تدل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه عنه
والمراد به الكفر وقيل المراد من قوله كبائر ما تنهون عنه انواع الكفر
تحقيقه ثبوت جواز المغفرة لما دون الشرك بما قررنا من الدليل وتجويز
غيلان على الله تعالى انه اذا غفر لمرتكب ذنبا لا يجوز تعذيب غيره على
ذلك الذنب مع انه تعالى اثبت لنفسه المشيئة في ذلك وعلق ذلك
بها تحكم بالجهل مع ان الله تعالى متفضل على من غفر له ومن تفضل على شخص
لا يجب عليه التفضل على غيره ولا يحرم عليه العدل على من سواه وتعلق الخوارج
بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية قلنا لهم ما تقولون في زلات
الانبياء عليهم السلام انها هل كانت تسمى عصيانا فان قالوا لا كذبوا الله
تعالى بقوله تعالى وعصى ادم ربه وتنسبوه الى الظلم حيث عاتب داود
وغيره من الانبياء عليهم السلام على ما وجدت منهم من الزلات وابطلوا
مغفرته لداود عليه السلام بقوله تعالى فغفرنا له ذلك وذلك كفر
وان قالوا كان ذلك منهم عصيانا قيل فهل كفروا واستحقوا الخلود في النار
فان قالوا نعم كفروا وان قالوا لا ابطلوا دليلهم ثم الاية مصروفة الى
الاستحلال على ان في الاية دليلا انها وردت في الكافر لانه قال
ويتعد حدوده والحدود اسم جمع والمؤمن لا يتعدى جميع حدود الله تعالى

وقو

وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى اي على طريق
الاصالة والله اعلم على انا بينا بما تلونا من الايات وذكرنا من المعقول
ان الايمان لا ينعدم بالكبيرة ولا بما دون التكذيب من العصيان ولا
خلود مع الايمان فكان ذلك دليلا ان هذه الاية وردت في الكافر وبتلك
الايات يبطل قول من يجعله مشركا او منافقا والله تعالى ابقى الايمان
وكذى الاشراك اعتقاد شريك لله تعالى اما في العبادة كمشركي العرب
واما في التخليق كالمجوس وصاحب الكبيرة لا يعتقد ذلك ولا يشرك هو
البتة بعبادة ذنبه احدا وقد بينا ايضا ماهية النفاق وان صاحب
الكبيرة ليس بداخل في حده بل هو على الضد من حال المنافق وما ذكر من
الحديث فذلك علامة المنافق من الاغلب فاما ان يكون هي بانفسها نفاقا
فلا وقد روي ان عطاء لما سمع مذهب الحسن قال قولوا للحسن ان اخوة
يوسف اوتمنوا فخانوا والقوه في غيابة الجب وحدثوا فكذبوا
بقولهم فاكله الذئب ووعدوا بقولهم وانا له لحافظون فاخلفوا ولم
يصاروا بذلك منافقين فقبل الحسن ذلك فقال صدق عطاء فرجع عن
ذلك على ان الحديث يمكن حمله على الاستحلال والله الموفق ثم ان هذا
الرجل كان مؤمنا لما معه من التصديق وبالكبيرة ما انعدم وما حدث من
الاسماء الجنسية كالفاسق والظالم والفاجر وغيرها فتلك اسماء تستحقها
بافعال ليست منافية للايمان فيبقى ثابتا لا يكون منافيا لكونه مؤمنا
ثم لما لم يصر كافرا لانعدام التكذيب لم لم يبق مؤمنا ومعه التصديق
ولم يوجد ما يضاده وقد خرج الجواب عن تعلقهم بقوله ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما وبغيره من الايات التي ليس فيها ذكر الخلود ان ذلك
يجوز ان يكون واردة في المستحلين ويجوز ان تكون واردة في غير المستحلين
ويكون ذلك معلقا بمشيئته على ما قررنا وتعلقهم بقوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا قلنا الاية وردت في الفاسق المطلق والمؤمن
ليس بفاسق مطلق بل هو فاسق بما ارتكب من المعصية مطيع بما معه من

الايمان والطاعات والفاسق المطلق من كان فاسقا من جميع الوجوه
بحيث لم يثبت معه طاعة ولا هو موصوف بها بوجه فاما من كان مطيعا بما
هو راس كل طاعة وربما لا يحصى من الطاعات فليس هو بفاسق مطلق وقد
وقع في اقوال من لا علم له بهذا الباب ان الفاسق المطلق هو مرتكب الكبيرة
ولكن ذلك باطل وقع فيما بين الناس بتلقين المعتزلة والدليل على ان
المراد بالفاسق المطلق الكافر سياق هذه الاية وهو قوله تعالى وقيل
لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم بها تكذبون وهذا وصف الكافر دون صاحب
الكبيرة والله الموفق وما يزعمون ان الاخبار وردت بتعذيب مرتكبي
الذنوب وردت مطلقة عامة ولو اخرج منها بعض كان خلفا وذلك كذب
لان الكذب هو الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو به والكذب على الله تعالى
محال فلولا ذلك الى القول بتخصيص من عفا عنه وعفوه من الاية لان صيغة
العموم متى وردت متعرية عن دليل الخصوص كانت دلالة على ارادة
المتكلم جميع افراد ما تناوله اللفظ كانه نص على كل فرد بعينه باسمه الخاص
به وما هذا سبيله فلا وجه الى القول بتخصيصه لان التخصيص هو دليل
يدل ان المخصوص غير داخل في العموم وذلك لن يكون الا بدليل متصل
والنعدم وعندنا لعدم بقيت الصيغة متعرية عن الدليل وهي عند
نفرتها دليل ارادة العموم فبعد ذلك اخراج بعض ما تناوله العموم
يكون نسخا وانهاء للحكم الثابت الى هذه المدة وهذا متصور في الاوامر
والنواهي فاما في الاخبار فغير متصور لما انه يصير الاخبار كذبا
وذلك مستحيل على الله تعالى لم تزل المعتزلة يتمسكون بهذا الكلام وكان
اوايل اصحابنا رحمهم الله ينازعونهم في هذا الاصل اشد المنازعة ولا
يسلمون لهم ان القول بالعموم واجب الاعتقاد لما ان التكلم بلفظ العموم
والمراد به الخصوص سايغ فيما بين اهل اللسان حتى كاد ذلك يغلب
على ارادة الحقيقة وهو العموم وكذلك اللفظ العاري عن القيد يجوز
ان يكون المراد به المقيد عند مشايخنا وهم يا يرون ذلك الا بدليل ويجعلون

ودليل

ودليل التخصيص او القيد اذا كان متاخرا عن العام او المطلق نسخا لا بيانا
ان المتكلم اراد به من اول ما تكلم ما وراء ما دخل تحت القيد ودليل
الخصوص واصحابنا كانوا يجعلون ذلك بيانا وكان الفريقان جميعا
يجعلان هذا الاصل من نتايج مسيلة الوعيد وكان كل من تكلم من اوايلنا
واوايلهم في مسيلة العام والمطلق يذكرون ان القول بهذا ابو ذي
الى القول بتحقيق الوعيد او بجواز العفو حتى ان ابا بكر الجصاص قال
فيما استشهد لصحة قوله فبان بما وصفنا ان العموم من مفهوم لسان
العرب وان ذلك مذهب السلف من غير خلاف بينهم وما خالف في
هذا احد من السلف ومن بعدهم الى ان نشات فرقة من المرجية ضاق
عليها المذهب في القول بالارجاء فلجات الى دفع القول بالعموم رأسا
لئلا يلزمها لخصومها القول بوعيد الفاسق بظاهر الاي المقتضية
لذلك هذا كله لفظه ذكره في كتابه المصنف في اصول الفقه وقال
ايضا في اول هذا الباب وحكى لي ابو الطيب بن شهاب عن ابي
الحسن الكرخي انه قال له اني اقف في عموم الاخبار واقول بالعموم في
الامر والنهي فقلت لابي الطيب فقد ابان على ان مذهبه كان القول
بالوقف في وعيد فساق اهل الملة فقال هكذا كان مذهبه قال
الجصاص وابو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد جالس ابا
سعيد البردعي وشيوخنا القدماء ولم اسمع ان ابا الحسن الكرخي
يفرق بين الخبر والامر والنهي في ذلك بل كان يقول بالعموم والاطلاق
والشيخ ابو منصور وغيره من مشايخنا رحمهم الله كانوا يقولون ان
العموم يذكر ويراد به الخصوص وما يتوهم من دليل الخصوص متاخرا
او دليل القيد فهو بيان المراد لا النسخ والصيغة المتعرية عن دليل
الخصوص او القيد ليست بدليل ارادة العموم والاطلاق ويعدون
القول بذلك مذهب المعتزلة وكان مشايخنا في ديارنا ينكرون على
القايلين بذلك وينسبونهم الى الاعتزال الى ان نشا فيهم من كان

الكتاب م

يميل في اصول الفقه الى العراقيين من اصحابنا فاتبعهم في مسئلة العموم
وذكر ما اشتهر عنه انه لا دليل في المسئلة وسبب ما هو قوله حقا نحا
الى الشافعي رحمه الله ولم يحرر حول مسئلة الوعيد والله اعلم بعقيدته
في ذلك وقد الملقي في كتابه ان الفاسق المطلق هو صاحب الكبيرة وليست
ادري احال ذلك علما منه بما يؤدي اليه هذا القول ام فسح له شيء فتكلم
به من غير العلم بما يؤدي اليه والسرائر موكولة الى الله تعالى وهو اعلم
بالعقائد والضمائر فاتبعه جميع المنتسبين الى التحقيق في ذلك واقتدوا
به وما اشتغل احد منهم انه باي طريق يتكلم في مسئلة الوعيد وسموا
الشيخ الامام ابا منصور رحمه الله الواقفي في هذه المسئلة جهلا
منهم بمذهبه وحقيقة مذهبه انه قال بالعموم ومطلق الصيغة واجب
الا ان الواجب هو ما ثبت بدليل غير مقطوع به وهو دليل الظاهر فاما ما ثبت
بدليل مقطوع به فهو الفرض ولم يرد عن احد من متقدمي اصحابنا انهم قالوا
مطلق الامر للفرض او القول بالعموم فرض بل قالوا مطلق الامر للوجوب
والقول بالعموم واجب وهو ما ذهب اليه الشيخ ابو منصور رحمه
الله فاما الواقفي فهو من يقف في ذلك عملا واعتقادا واذا كان من ساعد
هذا القايل بالعموم وظهر منه القول بجواز مغفرة صاحب الكبيرة
يضيق عليه الامر بطريق التخصيص كما يذهب اليه الشيخ ابو منصور
وجميع من ساعدنا في هذه المسئلة من فحول المتكلمين كابي الحسن الاشعري
ومن تابعه وابن الراوندي والحسين وغيرهم فزعم ان عموم الوعيد
يتناول كل فرد من افراد العموم بالوعيد كانه نص عليه باسمه الخاص
الا ان الله تعالى يخلف في الوعد والخلف في الوعيد كرم فاما الخلف في
الوعد فهو لوم وكان يذهب الى هذا كثير من فقهاينا ويقولون الكذب
يكون في الماضي لا في المستقبل انما فيه الخلف وهو مذموم في
الوعد دون الوعيد ونسب عبد القاهر البغدادي هذا القول الى
ابي العباس القلانسي لكني رايت في كتاب الجامع للقلانسي القول به

بطريق

بطريق التخصيص غير ان من سبق ذكره من فحول المتكلمين لا يرضون
به ويقولون الخلف على الله تعالى غير جائز لا في الوعد ولا في الوعيد
لانه لو جاز الخلف عليه لجاز ان يقال له انه مخلف الوعيد وهو
غير جائز وحكى ابو العباس المبرد عن ابي عثمان المازني قال
حدثني محمد بن سعد قال جمعنا بين ابي عمرو بن العلاء وعمرو بن عبيد
في مسجدنا فقال له ابو عمرو وما الذي بلغني عنك في الوعيد فقال
ان الله تعالى وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز وعده ووعيده
فقال ابو عمرو انك اعجمي ولا اعني لسانك ولكن فهمك ان العرب
لا تعد ترك الايعاد ذما وتعده مدحا ثم انشد

وانى اذا اوعدته او وعدته • لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

فقال عمرو افليس يسمى تارك الايعاد مخلفا فقال بلى قال افتسمي
الله تعالى مخلفا اذا لم يفعل ما اوعد قال لا قال فقد ابطلت
شاهدك ثم مثل هذا كثير في اشعار العرب قال السري بن احمد الموصلي
الرفا في قصيدة شعر

فتى شرع المجد المؤثل في العلا • مشاربه والمكرمات شرايعه
اذا اوعد السراء انجز وعده • وان اوعد الضراء فالعفو مانعه

وقال كعب بن زهير يمدح النبي عليه السلام

نبئت ان رسول الله اوعدني • والخلف عند رسول الله مامول

وفي رواية والعفو عند رسول الله مامول وقال اخر في ذم من
اعتاد الوفاء بوعيده شعر

كان فؤادي بين اظفار طاير • من الخوف في جو السماء معلق
حذارا امرئ قد كنت اعلم انه • متى ما يعد من نفسه الشر يصدق

غير ان هذا في حق العباد فاما في حق الله تعالى فلا لاستحالة تسميته مخلفا
ولاستحالة التبديل في قوله تعالى والذي يدل على بطلان هذا ان الاخبار
مع العلم ان المخبر به على خلاف ما اخبر كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل

قال الله تعالى ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من
أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحداً أبداً وإن قوتلتم
لننصرنكم ثم قال تعالى والله يشهد إنهم لكاذبون لئن أخرجوا لا يخرجون
معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم الآية وقال تعالى سيقول المخلفون
إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا
كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل ذكر أن ما قال تعالى وأخبر
لا يتبدل له وقال تعالى ألقيا في جهنم كل كفار عنيد مناع للخير إلى أن قال
لا تختصموا لدي وقد قدمت إليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي أخبر أن
القول لا يبدل لديه وقال تعالى ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله
وعده أي لن يخلف الله وعده الذي وعد في نزول العذاب أنه ينزل
بهم لا يتقدم ولا يتأخر عن ميعاده والذي يحقق من المعقول أن هذا غير
مستقيم على مذهب أهل السنة الإخبار صفة الله تعالى أزلية لا تعلق
له بالزمان ولا يجوز التغير عليه بل التغير واقع على المخبر عنه يكون
مستقبلاً ثم يصير ماضياً ولا يتغير الخبر بتغيره فإن قوله تعالى وعصى
آدم ربه فغوى كان هذا الإخبار في الأزل ثابتاً والمخبر به غير موجود
فكان ذلك في الأزل إخباراً عن المستقبل وإذا وجد العصيان كان
إخباراً عن الحال وإذا انقضى كان إخباراً عما مضى على ما قررنا هذا
في مسألة إثبات أزلية كلام الله تعالى وإذا كان الأمر على هذا عندنا
فلو كان صاحب الكبيرة الذي يغفر له ولا يعذب داخلاً تحت عموم الإخبار
والعدم على هذا الإخبار بغيرها بل يكون الإخبار موجوداً في الأزل
ولم يوجد التعذيب في حقه ووجد في حق غيره فكان هذا الإخبار
عند وجود تعذيب غيره إخباراً عما هو للحال وعند انقضاء كل جزء من
العذاب إخباراً عما كان في حق ذلك الجزء فيكون هذا في الآخرة إخباراً
عن وجود التعذيب فيما مضى في حق الأعيان وهذا إذا ظهر أن التعذيب
في حقه لم يوجد فيصير إخباراً عن المخبر لا على ما هو به وهذا الكذب عنده

هذا

هذا القائل على أنا بينا أن الإخبار في المستقبل يكون كذباً أيضاً إذا لم
المخبر أن المخبر لا يكون فيه أن إخبار الله تعالى غير متعلق بالزمان فلا
يتصور فيه الماضي والمستقبل على ما قررنا فمهما كان مخبره على خلاف
ما هو به كان كذباً تعالى الله عن ذلك على أن أكثر هؤلاء الذين يجوزون الخلف
في الوعيد يذهبون إلى أن مغفرة الكافر جائزة في الحكمة ليست خارجة
عنها غير أنا عرفنا أن الكفر لا يغفر بالخبر فيقال لهم بم تعرفون ذلك
ولعل الله تعالى يخلف وعيده ويغفر لهم ويدخلهم الجنة فإن قالوا عرفنا
ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم وإجماع الأمة فنقول كل هذا لا يمنع الله
تعالى عن الكرم والخلف في الوعيد كرم فدل أن القول بالعموم غير
مستقيم على أصول أهل السنة وبالله التوفيق ثم إن في مسألة العموم كلاماً
كثيراً لا وجه لذكره في هذه المسألة وقد ذكره الشيخ الإمام أبو منصور في
كتابه المصنف في أصول الفقه المسمى بمآخذ الشرائع وبالغ في ذلك
واستقصى وحل كل إشكال للخصوم فيه ودفع كل شبهة لهم بحيث لم يبق
في النفوس منزع ولا في الزيادة عليه مطمع فمن أراد الوقوف عليه
فليتطلع ذلك فيه إلا أن كلام المعتزلة فأقول وبالله التوفيق لو كانت
الصيغة المعروفة عند دليل الخصوص دليل إرادة العموم والاستيعاب
ودنا ولها كل حد وكما لو ذكر باسمه الخاص والتخصيص المتأخر يكون
نسخاً لا بياناً إذ قدر الخصوص ما كان داخلاً في العام التخصيص هذا
بصيغة إيجاب الوعيد أم هو حكم إيجاب الوعيد وكل صيغة عامة فلا
بد من القول إنه حكم كل صيغة عامة فيقال لهم أليس أن بعض آيات الوعيد
وردت عامة كما أن بعض آيات الوعد وردت عامة فلا بد من قبلي
لوجود ذلك في نحو قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلاً ومجرد التكرر من الإيمان فإذا كان
صاحب الكبيرة قد وجد منه الإيمان والأعمال الصالحة فهو من الذين
آمنوا وعملوا الصالحات وصار كأنه ذكر باسمه الخاص وهو مؤمن متقٍ

احد اقوال الجبائي مطلقاً وصار كافراً باسم الخاص وكذا من قتل
مسلماً عمداً فما حكمه ومن اي قبيل هو أكان ممن يكون في جهنم خالداً مخلداً
او ممن كانت له جنات الفردوس نزلاً خالدين فيها لا يبغون عنها حولا
فان قال هو ممن يخلد في الجنة فقد ترك مذهبه ووصف الله تعالى
بالكذب حيث اخبر ان يخلده في النار ولم يخلده وان قال هو ممن
يخلد في النار وهو مذهبه قيل اليس انه كان داخلاً في قوله تعالى
كانت لهم جنات الفردوس نزلاً خالدين فيها فان قال لا فقد ترك مذهبه
في تناول صيغة العموم كل فرد من افراد العموم بطريق التعيين وان
قال نعم فقد زعم ان الله تعالى كذب في الاخبار عنه انه يخلده في
الجنة ثم نقول اليس من امن وعمل الصالحات ثم ارتد عن الاسلام
نعوذ بالله يخلد في النار فلا بد من بلى قيل وكذا من ارتكب كبيرة ثم تاب
او كان كافراً ثم اسلم ومات على اسلامه يخلد في الجنة ولا يخلد في النار
فلا بد من بلى قيل البتة ان الصيغة مطلقة في الوعد والوعيد جميعاً لم
يوجد في صيغة الوعد شرط الموت على الايمان ولا في صيغة الوعيد
صيغة الموت على الكفر او الاصرار على المعصية فلا بد من بلى قيل فانت
بين امرين اما ان تقول بان الشرط غير ملحق بايات الوعيد ولا بايات
الوعد وتناولت كل صيغة كل فرد من افرادها وصار الله تعالى
كاذباً بادخال صاحب الكبيرة الذي تاب او الكافر اسلم الجنة وبادخال
المؤمن الذي ارتد او ارتكب كبيرة النار واما ان تقول قبل الموت
على الايمان او الموت قبل التوبة فيلحق بصيغة الوعد والوعيد
وان لم تكن مقروناً به فان قلت الاول فقد كفرت وان قلت بالثاني
تركت مذهبك وناقضت ثم كل جواب لك في اخراج من دخل تحت صيغة
العموم الواردة في الوعد عن حكمها فهو الجواب لك في اخراج من
دخل تحت صيغة الوعيد عن حكمها ولو قلت وردت ايات الوعد
وايات الوعيد وجهل تاريخ نزولهما كانها نزلت مقترنة فيصير البعض
بجملته

قيداً

قيداً او تخصيصاً في البعض قيل فلم كنت تجعل ايات الوعد قيداً في
ايات الوعيد او في من خصمك يجعل ايات الوعد قيداً في ايات الوعيد
مع انك ان جهلت التاريخ فجعلت كانها وردت جملة حكماً فلا شك انها
نزلت متفرقة فلم يكن بد من نسبة الكذب الى الله تعالى لا محالة
حيث لم يتحقق الوعد او الوعيد فيمن دخل تحت الاخبار بهما جميعاً
فان قال دليل التقييد قائم وهو دلالة العقل عند نزول صيغة الوعد
والوعيد لما ان تخليد من امن في النار مما يأباه العقل وكذا تخليد
من تاب عن المعصية وكذلك تخليد من ختم له بالكفر في الجنة مما يأباه
العقل وكذا تخليد من ارتكب معصية اذ بها يصير عدواً لله تعالى
وتخليد العدو في الجنة محال والدليل العقلي قائم عند نزول كل اية
من ايات الوعد والوعيد فتقيدت الايات كلها بدليل العقل قلنا ولا
نسلم عوتك في هذا اشد النزاع ونزعم ان ليس في العقل دليل استحالة
تخليد المؤمنين المطيعين الذين لا معصية لهم في النار ولا تخليد
الكفرة والعصاة في الجنة ثم قيل لكم اما تخليد من امن وعمل الصالحات
ولم يكفر بل ختم له بالتصديق في النار مما يأباه العقل وكذا احباط الايمان
الذي هو نهاية في الخير واعمال كثيرة من العبادات كل واحدة منها
ينبغي ان يجزى بعشر باخبار الله تعالى بارتكاب ما ليس بمنهية في
الشر ولا يجزى الا بواحدة باخبار الله تعالى مع اقتران خوف العقاب
ودعاء الرحمة والشفقة بكرمه ويسوي نفسه في دفع البه لغلبة شهوة او
فرط غضب او شدة حمية فهذا ايضا مما يأباه العقل فصار قيداً في ايات
الوعيد المقرونة بالتخليد وكذا قيام دليل كون الله تعالى موصوفاً
بالرأفة والرحمة والعفو والمغفرة يمنع من تعميم ايات الوعيد
ايضا فانه احق فيقول لهم اليس ان الله تعالى قال لادم عليه
السلام حين اسكنه الجنة ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ

فيها ولا تستغني لما وجدت منه الزلة عن في على ما قال تعالى وطفقا
يخصفان عليهما من ورق الجنة اكلا ذلك الوعد المطلق يتناول
حال وجود الزلة ام لا فان قال تناول فقد ظهر كذب الله تعالى
حيث وعد له ان لا يعرى وقد عري وان قال لم يتناول حال الزلة فقد
زعم ان الوعد المطلق العاري عن القيد كان المراد منه التقييد بحالة
وفيه ابطال مذهبهم وهو القول بدلالة الصيغة المتعرية عن
دليل الخصوص والقيد على ارادة العموم والاطلاق وكذا يقال
المبتدعة الله تعالى قال يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا افيغفر كل ذنب ام لا ولم يقترن
به قيد ولا تخصيص ذنب فان قالوا نعم بطلوا مذهبهم وخرجوا
ايضا عن الاجماع وان قالوا لا قيل هل يصير الله تعالى كاذبا بذلك
فان قالوا نعم كفروا وان قالوا لا بطلوا مذهبهم والله الموفق ولولا
مخافة الاطالة لبينت بعض الدلائل في مسئلة العموم وكشفت عما
يموهون على الضعفة بايراد بعض مسائل اصحابنا رحمهم الله ويعوزون
عندهم ان من مذهب اصحابنا القول بوجوب اعتقاد شمول العام فيما
تناوله بلفظه والشهادة على الله تعالى انه اراد به الكل الحجر عليه
عن ارادة خصوص فيه او قيد غير ان ما شرطنا في اول الكتاب من
الاجتناب عن الاطالة منعنا عن الاشتغال بذلك وكيف يدعي احد
ذلك على اصحابنا رحمهم الله وقد يوجد في كتبهم ما يتعذر احصاؤه من
المسائل ان من تكلم بكلام وقال عنيت به غير الظاهر الذي وضع له في
الحقيقة اللغة انه يصدق اذا كان غير متهم في ذلك بان شهد بما اخبر على
نفسه والتزم به التعزير وانما لا يصدق في القضاء فيما ينتفع به لكونه
متهما فيما يدعيه من ارادته خلاف الظاهر فكان هذا مذهبا
منهم ان من تكلم بلفظ ثم عنى به ما تحتمله اللفظ يصدق وان كان فيه

عدول

عدول عن ظاهره اذا لم يكن متهما في ذلك وفيه دليل انهم ما جعلوا الظاهر
اللفظ عند تعريه عن دليل يدل على ان المراد به خلاف الظاهر
دليلا على ارادة الظاهر اذ لو كان كذلك لما قبل منه قوله اني عنيت
خلاف الظاهر وان لم يكن متهما في ذلك كمن ادعى ما لا يحتمله اللفظ
لا يصدق وان لم يكن متهما في ذلك شرا الله تعالى غير متهم فيما يتم من دلالة
الخصوص فينبغي ان يكون ذلك دليل ارادته الخصوص من وقت نزوله
والله اعلم ثم لا حاجة الى الفرق بين الكفر وغيره من الذنوب في
حق جواز العفو والتعذيب والتخليد في النار وعدم التخليد على رأي
واي متكلمي اهل الحديث في جواز العفو عن الكافر فاما من يقول من
اصحابنا ان لا بد في الحكمة من التفرقة بين المسيء والمحسن على ما استبعد
الله تعالى من التسوية بينهما بقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقوله
تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا
الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون وقوله تعالى افنجعل
المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ثم لا تفرقة بين الفريقين في
الدنيا فلا بد من التفرقة بينهما في الاخرة فهؤلاء يحتاجون الى الفرق بين
الكفر وبين ما دونه من الذنوب في جواز المغفرة والعفو عما دون
الكفر وامتناعه فيه وثبوت تخليد العذاب فيه وسقوطه عما دونه والفرق
انه ما من احد يعصي الله تعالى بنوع من الكبائر دون الشرك الا وهو
في وقت العصيان مكتسب للطاعات من خوف عاقبة ورجاء رحمته
والثقة بكرمه وذلك خيرات لو قوبل بها ما ارتكب من الخلاف لغلبة
شهوة او تهور غضب او نحو ذلك لترجح ما كان منه من خير على ما كان
من شر فلا يجوز ان يحرم نفع الخير ويوجب له عقوبة الشر ليستوي من
يكفر بالله تعالى ويشرك به من يصدق به ويحقق به اسم الخير لانه يكذبه وينكر
امره ونهيه والثاني ان الكفر مذهب يعتقد للابد اذ المذاهب

تعبد للابد تعالى وذلك عقوبته وسائر الكبائر لاوقات وفي عند
غلبة الشهوة لا للابد بل في عقيدة كل من ارتكبها العزم على ان يتوب
عنها لو امهل له في مهله ونفع في اجله فيلي ذلك عقوبتها والثالث
ان الكفر نفسه لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة عنه فيلي ذلك عقوبته
في الحكمة لا يحتمل الارتفاع بخلاف سائر المآثم والرابع ان الله تعالى
احسن الى صاحب الكبيرة في الدنيا الوقت الذي جاء في ان جعل
حبه اعظم في قلبه من الدارين والانبياء ورسله عليهم السلام اجل
في صدره من ان يحتمل نفسه الاستحقاق بعقوبة من شعور ونسيم او الركون
الى احد من اعدائه فيما قد اختاره واثره من الخلاف فلا يجوز في
الحكمة ان يضيع هذا الاحسان بعقوبة يعمل احكام قدرها من الذنوب
لا يبلغ جزءا منها لا يحصى من حسنته واحسانه بخلاف الكافر ثم نقول
ان صاحب الكبيرة اذا كان معتزليا او خارجيا يكفر لانه بارتكابه
يئس من روح الله ويقنط من رحمته لانه تعالى يقول انه لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون قال ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون
ولانه لما ارتكب الكبيرة مع اعتقاده انه يكفر او يخرج من الايمان
صار بارتكابها معتقدا انه كافر او خارج من الايمان ومن اعتقد
انه ليس بمؤمن لا يكون مؤمنا وكذا من اعتقد انه كافر والله الموفق

فصل في اثبات الشفاعة

وهذه المسئلة في الحقيقة
من المسئلة الاولى فانا عندنا لما جاز ان يغفر الله تعالى صاحب
الكبيرة بفضله ورحمته وكانت المغفرة تحت الحكمة جاز ان يغفر
له بشفاعة الرسل والانبياء عليهم السلام وشفاعة الاخيار من
الاباء والابناء والاقارب والاصدقاء والتلامذة وغيرهم
وعند المعتزلة لما كانت مغفرة صاحب الكبيرة بدون الشفاعة
ممتنعة كانت كذلك مع الشفاعة كمغفرة الكافر ثم شبهتهم في ذلك
قوله تعالى لا يشفعون الا لمن ارتضى والظالم الفاسق ليس بمرضي

وقوله

وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم
وقوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله الى قوله ومن صلح من
آبائهم الاية في الاية انهم يسألون الجنة للمستحقين لها ولا يجوز غير هذا
اذ لا يجوز ان يقال ادخل اعداءك اولياءك واهل نارك اهل جنتك
وافعل خلاف ما قلت وبدل حكمك مع ما تعلم ان الحكيم لا يؤبد الجحيم
لاعدائه ولا يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم يحب من ابغضه الله تعالى
ويوالي من عاداه قالوا وتحققه انا نجد المسلمين والصالحين منهم
يرغبون في شفاعة الرسول عليه السلام ويزهدون في ان يكونوا فساقا
ثبت ان الفساق لا شفاعة لهم قالوا والدليل على هذا ان من حلف
بطلاق امرأته انه يعمل عملا يستوجب به الشفاعة او ينال به الشفاعة
يؤمر بالعمل الصالح ولا يؤمر بالفسق لما في الامر به خروج عن الاسلام
دل ذلك ان الذي ينال الشفاعة هو المطيع دون العاصي قالوا
ولان في القول باثبات الشفاعة لاهل الكبائر تجرية للناس على الذنوب
وسوء الحال لاهل الخوف ان الله تعالى قال في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة
الشافعين ولو كان لا شفاعة لغير الكافر لم يكن لتخصيص الكافر بالذكر
في حال تتبع امرهم معنى وقد روي من غير طريق انه عليه السلام قال
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقد روي بطرق كثيرة والفاظ مختلفة
ودخل بها الخبر في حد التواتر والاشتهار وقد ثبت انها ثابتة لهم وكذا في
اخبار كثيرة في خروج اقوام كثيرة من النار بالفاظ مختلفة في بعضها
انهم يخرجون منها بعد ما صاروا حمما وفي خبر اخر انهم يخرجون منها فيلقون
في نهر الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وفي
الحيوان
خبر اخر ان آخر من يخرج من النار رجل يقول للملكان يا فلان ولا يعارض
هذه الاخبار بمثل ما يرويه المعتزلة والخوارج من الوعيد الوارد
لمن الخمر وقوله من تحسى سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم
خالدا مخلدا فيها ابدا او غير ذلك فان ذلك محمول على الاستحلال بدليل ما ذكرنا

في المسألة المتقدمة وكذا المروي لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق
السارق وهو مؤمن محمول على الاستحلال يدل عليه ما روى ابو الدرداء
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال لا اله الا
الله دخل الجنة قال فقلت يا رسول الله وان زنى وان سرق واعاد ذلك
فيه ذلك حتى قال في الثانية او الثالثة نعم وان رغم انف ابي الدرداء
والله اعلم وتعلقهم بقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى قلنا وكل
مؤمن مرتضى ارتضاه الله تعالى ومن معه من الايمان والطاعات
والحسنات المرضية عند الله تعالى لا يخرج من كونه مرضيا عند الله
تعالى وقيل لا يشفعون الا لمن ارتضى الله تعالى ان يشفعوا له فلم
زعمتم ان الله تعالى لا يرتضي لشفاعة صاحب الكبيرة وفيه الخلاف
وقوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع منصرف الى الكافر اذ هو
الظالم المطلق الذي لا عدل معه فاما المؤمن الذي معه الايمان والاعمال
الصالحة فلا يسمى ظالما على الاطلاق وما يزعمون ان الملائكة انما يسألون
الجنة لاهل الجنة فهذا امنية على مذهبه دعوى العبث في حرة خلق الله
تعالى من يوم الجمع الاكبر لان ادخال اهل الجنة الجنة واجب عندهم
وحق مستحق لاهل ذلك وعلى هذا كان اشتغال الملائكة لهوا وذلك
اما لانهم خافوا ان يظلم الله تعالى ويمنع اهلها عن دخولها ويمنعهم حقهم
الواجب عليه واما ان اشتغلوا بالعبث فيقولون اعطهم ما اعطيتهم
واغفر لمن غفرت له وقوله تعالى فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك
اغفر للذين تابوا عن الشرك بدليل قوله تعالى واتبعوا سبيلك اي تابوا
عن الكفر لم ذنوبا اقترفوها وكبائر ارتكبوها في حالة الايمان فاما
الصرف الى ما صرفته المعتزلة ممتنع لما ذكرت وما يقولون انه لا يجوز
ان يقول الاخيار اللهم اجعل اعداءك اولياءك واهل نارك اهل جنتك
واهل خلاف ما قلت ولا يجوز ان يحب الرسول عليه السلام من ابغضه
الله تعالى ويوالي من عاداه هذا كله كلام بناء على اصله الفاسد ومن

الذي

المستحل

الذي يسلم له ان المؤمن الذي يزجي عمره في طاعة الله تعالى ومعه من الاعمال
الصالحة ما لا يحصى يكون عدو الله ومبغضا له ونقول الخلف فيما قال
قد مر الكلام فيه في المسألة المتقدمة وقولهم المسلمون يرغبون في الشفاعة
ويزهدون في ان يكونوا فساقا قلنا والمسلمون يرغبون في المغفرة ويزهدون
في ان يكونوا مرتكبي صغائر ثم نقول يرغبون في الشفاعة ويتعوذون بالله
تعالى من الفسوق لو وجدت منهم معصية فيما يستأنف من الوقت او سبقت
فيما مضى من الوقت ويتعوذون بالله تعالى من الفسوق والمعصية كما
قلتم انهم في المغفرة بحقيقة ان رغبتهم في الشفاعة لا يمكن حملها على
غير هذا الوجه اذ لا حاجة لمن عصم عن المعاصي اجمع الى الشفاعة فان
قالوا لا بل بهم اليها حاجة وعندنا الشفاعة ثابتة لكن لاهل الطاعة
والشفاعة لهم ان يطلب الرسل والملائكة من الله تعالى ان يزيدهم على
ما استحقوا من الثواب من فضله بقوله ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله
قلنا هذا باطل من وجوه احدها ان المروي عنه عليه السلام ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وكذا المروي شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي يبطل هذا التأويل وهو حديث مشهور والثاني ان ما ذكرتم هي
اعانة لا شفاعة بل هي في المتعارف اسم لطلب التجاوز عن امور تكون
وعقد ايد موبقة فصرفها عن المفهوم الى ما لا يفهم دخوله تحتها نوع من
تحريف الكلم عن مواضعها والثالث ان اعطاء تلك الزيادة عندهم يوجب
تنغيص الجنة على اهلها اذ من زعمهم ان التفضل يوجب المنة وهي تنغص
النعمة وليست الجنة بدار يتنغص فيها والرابع ان اعطاء تلك
الزيادة لو كان جائزا عندهم بدون الشفاعة لكان لا يجوز منعها لان
منع ما يجوز اعطاؤه من غير ان يكون للمانع فيه منفعة او دفع مضرة
وينتفع به المعطى بخل عندهم وطلب ما لا يجوز منعه طلب لامتناع
عن الظلم والجود وانما السفه من ظن ان عباد الله الصالحين من الانبياء
والمرسلين والملائكة المقربين يسألون من الله تعالى ما هذا

مسئلة فهو كافر بالله تعالى فلو كان لا يجوز اعطاؤه لكانوا الشفعاء عنهم
طالبين ان يترك الباري الحكمة ويأتي بما هو سفه وهذا مثل الاول
وما قالوا في مسئلة الحلف بالطلاق ان يفعل فعلا يستحق به الشفاعة
قلنا ان اردت بذلك ان تفعل فعلا يجب على الانبياء والرسل عليهم
السلام ان يشفعوه فهذا لغو من الكلام ويصير كمن حلف ان يحلق الاجسام
ويجمع بين الضدين لان استيجاب حق على الله تعالى وعلى رسله بصنيع
من الخلق غير متصور وان اراد ان يصير بذلك اهلا لها مره ان
يعتقد مذهب السنة ويلعن اهل الاهواء والشفاعة لو ندمت منه
خطيئة او حصلت معصية ثم نقول لهم من حلف ان يفعل ان يفعل ما يصير
به اهلا للمغفرة ماذا يامرونه به ايامرونه بالطاعة ولا حاجة الى
المغفرة مع قيامه بالمعصية فتكفرون حينئذ فمهما اجابوا من شيء فهو
لهم جواب وما يزعمون اذا اثبات الشفاعة تجرئة على الذنوب قلنا
وفي ايجاب قبول التوبة عندكم على الله تعالى التجرئة اكثر ثم نقول لهم ليس
فيه تجرئة لان كل من ارتكب ما لا بد وفي بطريق التيقن انه ينال
الشفاعة لا محالة وعنده انه يقدر على التوبة لا محالة وذلك يجمع
فهذا اولى بل فيه دفع الياس والقنوط الموقعين لصاحبهما في الكفر
والله الموفق وما يزعم بعضهم لهم ان الرسل عليهم السلام متى يشفعون
اقبل دخول الفساق النار يبطل حينئذ ما رويتم من احاديث الخروج عن
النار ام بعد دخولهم النار فلا حاجة حينئذ الى الشفاعة او عذبوا بقدر
ذنوبهم فهو سؤال فاسد فانهم يشفعون حين يؤذن لهم بالشفاعة على ما قال
الله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم في حق البعض قد يؤذن
قبل دخولهم النار وفي حق بعضهم بعد دخولهم قبل استيفاء ما استوجبوا
من العقوبة وفي حق البعض لا يؤذن لهم فيعذبون بقدر ذنوبهم ويستوفي
منهم ما استوجبوه من العقوبة على جرائمهم وهذه الوجوه كلها متفاوتة
في الشاهد والله الموفق

الكلام في الايمان

اختلف الناس فيما

يقع

وتبرأ منهم وناصب المعتزلة
عداوة وطعنهم لعن كثيرا
ويصير بذلك اهلا للنيل صح

يقع على اسم الايمان اختلافا لا وجه لذكره لكثرة ولا سبيل اليه لكثرة
ما فيه من الاقاويل فنذكر من ذلك جملا على طريق الاختصار ولا يخلو
كتابنا عن الكلام فيه مقتدين بمن تقدم من السلف فنقول من الناس من
زعم ان الايمان هو المعرفة بالقلب والاقرار باللسان والعمل
بالاركان وحكي هذا عن مالك والشافعي رحمهما الله تعالى والاوزاعي
واهل المدينة واهل الظاهر وجميع ائمة اهل الحديث كاحمد بن حنبل
واسحاق بن راهويه ومن المتكلمين منهم عن الحارث بن اسد المحاسبي
وابي العباس القلانسي وابي علي الثقفي رحمهم الله ومن الناس من
زعم ان الايمان يكون بالقلب واللسان دون غيرهما من الجوارح واليه
يذهب الشمرية والنجارية والغيلانية وحكي هذا عن كثير من اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله تعالى غير ان هؤلاء اختلفوا فيما بينهم فمنهم من
جعل بالقلب المعرفة ومنهم من جعل ذلك التصديق وكان بشر بن غياث
المريسي يقول ان الايمان هو التصديق في اللغة وما ليس بتصديق
فليس بايمان الا ان التصديق يكون بالقلب واللسان جميعا والى هذا
القول ذهب ابن الراوندي ومن الناس من يقول ان الايمان يكون باللسان
فحسب واليه كان يذهب الرقاشي وعبد الله بن سعيد القطان والكرامية
غير انهم اختلفوا فيما بينهم فعند الرقاشي ان الاقرار يكون ايمانا بشرط
وجود المعرفة بالقلب والمعرفة عنده ضرورية فمتى توجد لا محالة ولا
يكون ايمانا لانه اسم لفعل مكتسب للمامور ودين ولكن عند وجود
هذا الضروري يكون الاقرار ايمانا وكذا عبد الله بن سعيد القطان
كان يقول الايمان هو الاقرار اذا كان مقرونا بالمعرفة والتصديق ولا
يكون القول عنده ايمانا بلا معرفة وتصديق واذا اقترنا القول بهما
كان القول هو الايمان لا هما واما الكرامية فانهم يزعمون ان الايمان
هو الاقرار المجرد وليس من شرط كونه ايمانا وجود التصديق والمعرفة
ويزعمون ان من اعتقد الكفر بقلبه واقر بلسانه بالصانع وبالكتب

والرسل وغير ذلك من اركان الايمان كان مؤمنا حقا باقراره وكان
المنافقون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنين حقا ومن الناس
من قال ان الايمان لا يكون الا بالقلب غير ان هؤلاء اختلفوا فيما بينهم
قال بعضهم الايمان هو المعرفة وهو قول جهم بن صفوان وابي الحسين
الصالحي احد رؤساء القدرية وقال بعضهم هو التصديق بالقلب واليه
ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله وهو مروي عن ابي حنيفة
رحمه الله وهو قول الحسين بن الفضل البجلي وابي الحسن الاشعري وقد قال
الاشعري في بعض كتبه ان الذي اختاره في الايمان هو ما ذهب اليه
الصالحي غير ان المشهور من مذهبه ما بينا وكان يقول ما يوجد من اطلاق
اسم الايمان على الصوم والصلاة وغيرهما من شرائع الاسلام فهو على التوسع
فاما الكلام في الاعمال فلا وجه الى جعلها ايمانا لان القائلين بان الاعمال
من الايمان يوالون من شاء منهم في الثواب مع تقصيره في الافعال ومجاوزته
حدود الله ويبغضون من خالفهم في الثواب وان كانوا احفظ لحدود الله تعالى
في الافعال واقل تقصيرا فيها فصارت الولاية والعداوة بالاعتقاد
خاصة لا في تحقيق الافعال فلزمه تحصيل الايمان في الاعتقاد وتوقف
الحكم عليه دون الافعال تحقيقه ان ضد الايمان الكفر والكفر هو
التكذيب والجحود وان كان قد يسمى به غيره في المجاز فكذا الايمان
تحقيقه ان الله تعالى قابل الكفر بالايمان فقال فمن يكفر بالطاغوت
ويؤمن بالله ثم المراد منهما التصديق والتكذيب لا غير فكذا الايمان
ذلك تحقيقه ان الايمان معروف انه عند اهل اللسان التصديق لا غير
فمن جعله لغير التصديق فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة الى غير
المفهوم ولو جاز ذلك لجاز في كل اسم لغوي وفيه ابطال اللسان
وتعطيل اللغة وذلك محال يدل عليه ان الله تعالى فرق بين الايمان
وبين كل عبادة بالاسم المعقول على ما فرق بين العبادات بالاسماء
المعقولة لها على ما قال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر

واقام

واقام الصلاة واتى الزكاة الاية وكذا قال في مواضع ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات وكذا امر بغير شيء ثم قال ان كنتم مؤمنين نحو قوله
واصلحوا ذات بينكم الاية وقوله وذروا ما بقي من الربا وقوله ولا تهنوا
الى قوله وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين ولو لم يكن الايمان معهودا عند كل
منهم وما به يثبت الاسم لكان يكون ذلك شرطا غير مفيد وكذا خاطب الله تعالى
باسم الايمان في ما ارتكبوا من المعاصي الموجبة للحدود الواردة فيها الوعيد
من نحو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
وغير ذلك من الايات التي تلوناها في مسئلة وعيد الفساق ولو كان
الايمان اسما لغير التصديق او كان اجتناب الكبائر او مطلق المعاصي
شرطا لثبوت الايمان لم يكن لذلك معنى والدليل ان الايمان اسم للتصديق
دون الاعمال ان اعداء الله تعالى فزعوا عند معاينتهم العذاب والبأس
الى التصديق دون غيره من الاعمال نحو قول فرعون لما ادركه الغرق
امنت الاية وقول قوم يونس عليه السلام امنا بالله وحده والدليل
على ذلك قوله لابراهيم اولم تؤمن اي اولم تصدق باحياء الموتى وقوله
تعالى يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها والدليل عليه انه
تعالى خاطب باسم المؤمنين ثم اوجب الاعمال على ما قال يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم الصيام والدليل عليه انه تعالى قال قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف والانتهاء عن الكفر يكون بالايمان ولو كانت الاعمال
كلها ايمانا لم يكن المنتهي عن الكفر منتهيا عنه ما لم يأت بجميع الطاعات
واذا ثبت الانتهاء بالتصديق وحصلت له المغفرة عما سلف به ثبت
انه هو الايمان وفيه ابطال قول المعتزلة فان في الاية دليلا ان ما
ينتهي به الكفر تحصل به المغفرة ويكون من انتهى كفره اهلا للمغفرة وعندهم
ليس كذلك تحقيقه انه تعالى قال ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب
يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقال اكفرتم بعد ايمانكم ثبت ان الايمان هو الذي
به ترك الكفر والكفر هو الذي به ترك الايمان تحقيقه ان الايمان امان

يكون اسما للتصديق والاقرار والعبادات كلها او يكون اسما لكل عمل
فكل عمل ايمان على حدة كما هو طاعة على حدة وعبادة على حدة فان قالوا بالاول
قيل ينبغي ان يزول الايمان بزوال بعض الاعمال او بزوال ايها كلها وقد اجمع
المسلمون على تحقيق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد قبل وجود
غيره من العبادات فكان ذلك فاسدا بالاجماع من المسلمين وان قالوا
بالثاني فينبغي ان تكون الاديان كثيرة ويكون المنتقل من عبادة الى عبادة
منتقلا من دين الى دين والقول به باطل تحقيقه ان الله تعالى جعل لكل
عبادة من العبادات اسما خاصا وجعل اسم الجملة وهي العبادة فيكون
هذه صلاة وتلك صوما وزكاة وحجا وغير ذلك فما بال ارفع العبادات
ليس له اسم خاص يعرف به خاصيته لا يشاركه فيه غيره بل الناس لم يزالوا
يعرفون له اسم الخاصية ويعرفون انه اسم لفعل مخصوص على ما قررنا
تحقيقه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سأله جبريل عليه السلام عن الايمان
ما اجاب عنه الا بالتصديق حيث قال ان تؤمن بالله وملائكته الى اخره
لم يذكر فيه غير التصديق ثم قال هذا جبريل اتاكم ليعلمكم امر دينكم ولو كان
الايمان اسما لغير التصديق لكان اتيا بالتلبيس عليهم امر دينهم لا بالتعليم
وكان نبي الله عليه السلام مقصرا في الجواب وكان النبي صلى الله عليه وسلم
بعد قول جبريل عليه السلام قال انت هذا انا ناموس كذبا والقول
به كفر ويدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل اي الاعمال
افضل فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور ولو
كان الايمان اسما لكل الخيرات لا يجوز وجوده بلا شك لانه لا احد يقطع
القول باتيان جميع الخيرات ولانه غاير بين الايمان وبين الغزو والحج
وذلك دليل على الايمان والدليل عليه ان الله تعالى جعل الايمان شرطا
لقيام الاعمال الصالحة بقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
فلا كفران لسعيه ولو كان الايمان اسما لجميع الاعمال الصالحة والخيرات
لكان شرطا لنفسه وما به قيامه هو ذلك الشيء وهو محال وفي المسئلة

عن افضل

ابهام

دلاير

دلايل كثيرة اعرضنا عن ذكرها تحاشيا عن الاطالة ولا شبهة للخصوم
فيما يتعلقون به من قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم
الى بيت المقدس لان الاية تحتمل ان كان المراد بها تصديقهم بكون الصلاة
جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او الواجب فيها هو التوجه اليه
والايمان هو التصديق ويحتمل ان المراد بها الصلاة نفسها غير انها سميت
ايمانا مجازا لما انها لا تصح بدون الايمان فكان الايمان شرط جوازها
وسبب قبولها فسميت به مجازا او يحتمل انها سميت ايمانا لانها علم
الايمان اذ هي دلالة على كون مؤديها مؤمنا ولهذا ورد الخبر ان بين العبد
وبين الكفر ترك الصلاة ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله ان الكافر
اذا صلى بجماعة كصلاتنا حكم باسلامه والدليل على ذلك ان الصلاة
بدون التصديق لم تكن ايمانا والتصديق بدونها ايمان حتى ان من صدق ثم
مات من ساعته قبل توجه فرض الصلاة عليه او لكونه شرطا او سببا لها
على ان الاسم محمول على المجاز بالاجماع فانهم لا يجعلون الايمان اسما لكل
فرد من افراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن
الايمان ولا مفسدها مفسدا للايمان وكذا الامر في الصوم والحج وغير
ذلك بل اطلاق اسم الجملة على كل فرد من الافراد مجاز وان كان الاسم
مجازا كان حمله على ما ذكرنا اولى لما فيه من مراعاة معنى اللغة اذ الايمان
في اللغة عبارة عن التصديق لا عن العبادة والله الموفق وكذا تعلقهم
بالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وستون او بضع وسبعون
شعبة لان لا نقطع بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم في ذلك ثم التعلق
بمثل هذا الحديث في باب الاعتقاد باطل لانه خبر الواحد ولو لم يكن فيه
دلالة غفلة الراوي ولو لم يكن ورد مخالفا للكتاب وكيف وقد
وجد فيه الامران اما دلالة الغفلة فلما ثبت فيه من الشك واما
مخالفة الكتاب فلما مر من دلائل القران على صحة ما ذهبنا اليه ثم المحتج
بهذا الحديث مخالف الحديث فان في الحديث ان شهادة ان لا اله الا الله

فاسده

لقوله تعالى وهو مؤمن فدل انها كانت
ايمانا باعتبار التصديق او لكونها
دلالة عليه صح

لان الراوي شهد بغفلته حيث شك
فقال بضع وستون او بضع
وسبعون صح

شعبة من الايمان وسمى بجعلها ايمانا والاصل ان المركب من اركان مختلفة
لا يكون لكل ركن منه لا اسمه ولا حكمه كما في كل فعل من افعال الصلاة
وافعال الحج وكالانف او الخد من الوجه والبياض او السواد من البلق
واذا اجعل المتعلق بالحديث ذلك ايمانا كان مخالفا لما احتج به من الحديث
مع ما بينا ان الايمان في الحقيقة هو التصديق لا يعرف اهل اللسان غيره
ولكن اطلاقه على غيره يكون مجازا لكونه سببا لقيامه في نفسه وشرطا
لصحته وثبوته والله الموفق **فصل** وقول من يقول ان الايمان
هو القول المجرد وليس في القلب منه شيء باطل يكاد يبلغ مبلغ انكار
النصوص فان الله تعالى قال في المنافقين الذين قالوا امنا بافواههم
ولم تؤمن قلوبهم ولو لم يكن بالقلب ايمان لم يكن لهذا القول فائدة كمن يقول
لا جزء لم تمس يدك او رجلك وحاشا ان يكون في كلام الحكيم الخبير لغو
وهذيان وقالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان قولا لكان
الله تعالى بقوله لنبيه قل لم تؤمنوا امر له ان يكذب لانهم لما قالوا امنا
وجد هذا القول منهم للايمان فقد وجد منهم الايمان وصاروا مؤمنين
كمن قال انا متكلم وجد منه الكلام وصار متكلما فمن قال للاول لست
بمؤمن وللثاني لم يتكلم كان كاذبا ومن جوز ان يأمر الله تعالى نبيه عليه بالكذب
فقد كفر بحقيقته انه قال ولما يدخل الايمان في قلوبكم ولو لم يكن في القلب
ايمان لم يكن لهذا معنى وهم يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة
لما يدخل الايمان في قلوبكم ايضا وكذب هذا وهذا من هذا القائل تسوية
بين النبي عليه السلام وجميع المؤمنين وبين المنافقين وفساد هذا ظاهر
وقال تعالى يمنون عليك ان اسلموا الى قوله ان كنتم صادقين ولو لم يكن الايمان
الا باللسان لكانوا اذا نطقوا به فقد صدقوا فلم يكن لقوله ان كنتم صادقين
معنى وقال اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن
ولو لم يكن الايمان الا القول لكان كل سامع واحدا ولم يكن لقوله الله تعالى
الله اعلم بايمانهن معنى وقال تعالى من فتياتكم المؤمنات ثم قال الله اعلم

بايمانهن

بايمانهن فكان فيه دليل ان الايمان حقيقة حيث يعلم الله تعالى به وحده
وكذب الله تعالى وعد المنافقين النار بل قال بانهم في الدرك الاسفل
وهذا القائل يقول هو مؤمن حقا وليس بكافر كما يزعم الكرامية محال على
ان الله تعالى شهيد عليهم بالكفر بقوله سواء عليهم استغفرت لهم الى قوله
ذلك بانهم كفروا واحمق من يزعم ان الله تعالى غالط في تسميتهم كفارا بل هم
مؤمنون حقا لم يكن في كفره شك وكذا قال تعالى وما منعهم ان تقبل منهم
نفقاتهم الا انهم كفروا بالله ورسوله وهذا اوضح من ان يحتاج فيه الى الاطناب
ومن سمى المكذب بقلبه مؤمنا مع ان الايمان هو التصديق لا يخفى فساد
كلامه وسخافة عقله ورقة دينه على احد والله الموفق وكان هؤلاء
ذهبوا الى ذلك لما رأوا من اجراء احكام الاسلام على الذين شهدوا باللسان
وهذا هكذا في حق اجراء الاحكام اذ لا اطلاع للعباد على الضمائر
والعقائد فيكون الاعتبار في حقهم لما يمكنهم الوقوف عليه لا لما لا يمكنهم
تعليقا للتكليف بما في الوسع ولا كلام فيه انما الكلام في حق اعتباره في الاحكام
الاخروية الذي هو ثبت في حق الله تعالى والله الموفق تحقيقه ان الايمان
دين والاديان تعتقد والاعتقادات بالقلوب تحققه ان ارتفاع
فعل الايمان عن المؤمن محال وهو عامة الاوقات ولا توجد الشهادة
باللسان فيها من الاحوال ما ينبغي للمرء فيه ان يقول امنت بالكتب والرسل
والنبيين والبعث ونحو ذلك كما في الصلاة وكما في حال كونه في
الكنيف وحال خروج البول والغائط منه وحال ارتفاع فرض
الايمان او النهي عنه ما دام التكليف باقيا او القول يكون اهيته
حال وجود العبادة التي لا صحة لها الا به وكل ذلك يدل على ان الايمان
في الحقيقة هو التصديق والذي يؤيد هذا كله قوله تعالى الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان لم يجعلهم كفارا باللسان اذا لم يكن عبارة عن
القلب ويمنع ذلك ان يكون كفرا بايمان القلب فثبت ان القلب هو موضع
الايمان وبه ثبتت ان كفر القلب يمنع قول اللسان من ان يكون ايمانا
والله الموفق **فصل** ثم بالقلب يكون التصديق لما مر ان الايمان

يكون بالقلب والإيمان هو التصديق وليست المعرفة الخالية عن التصديق
إيمانا كما ظن جهم وجماعة أن الإيمان هو المعرفة لما أن الإيمان هو التصديق
شرعا ضد الإيمان هو الكفر والكفر هو التكذيب والتكذيب ينافي التصديق
لا المعرفة إذ ما يضادها النكرة والجهالة ولهذا كل من جهل شيئا يكذب
به بمعنى أن الإيمان بجميع الأنبياء والرسل عليهم السلام وبجميع الكتاب
وجميع الملائكة ثابت وهو التصديق والمعرفة بأعيانهم مستقدمة
وأهل العناد كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وكانوا يكتمون الحق
وهم يعلمون ولم يثبت لهم الإيمان بتلك المعرفة لانعدام التصديق
وثبوت ما يضاده وهو التكذيب **فصل** وإذا كان الإيمان هو التصديق
وهو في نفسه مما لا يتزايد أي مما لا يتزايد لا نقصان له إلا بالعدم ولا زيادة
عليه إلا بانضمام الطاعات إليه ولا نقصان إلا بارتكاب المعاصي إذ
التصديق في الحالين على ما كان قبلهما فكان تأويل ما يرد من الزيادة في
الإيمان على ما روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم
يأتي فرض بعد فرض فيؤمن بكل فرض خاص فيزداد إيمانه بالتفصيل مع إيمانه
بالجملة وإن كان بالجملة في التحقيق إيمان به وقد روي عن ابن عباس
رضي الله عنه هذا التأويل أيضا وكذلك الثبات على الإيمان والدوام
عليه زيادة عليه في كل ساعة إذ يوجد في كل ساعة مثل ما انعدم في الأولى
كما يوجد درهم ثم يزاد عليه في كل ساعة درهم لا أن تلك الزيادة في
نفسه إذ هو غير محتمل للتجزي وتحمل الزيادة عليه أن يزداد نوره
وضياؤه في القلوب بالأعمال الصالحة وينتقص ذلك بالمعاصي
إذ الإيمان له نور وضياء على ما قال تعالى يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم
وقال تعالى أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه فأما هو
في ذاته فلا يحتمل الزيادة والنقصان على ما بينا ثم أحوال الناس إن تمتنع عن
القول بالزيادة على الإيمان هم الذين يجعلون الأعمال من الإيمان وذلك
لأنهم جعلوا الأعمال كلها إيمانا فلا أحد إذا استكمل الإيمان والزيادة
على ما هو لم يكمل بعد وهو في حد النقصان محال ولأنه ما من عبادة توجد

إلا وهي من الإيمان ولا شيء وراء الكل ليتصور أن يكون زيادة باتصاله
به ويوضحه أن الزيادة تكون على ذي النهاية فينتهي ثم يزاد عليه فأما
الزيادة على ما لا نهاية له فمحال لأن الإيمان يتناول الإيمان في حق الكل في حد
النقصان ثم يزداد بكل طاعة فمن كانت طاعاته أكثر كان إيمانه أكمل فيتعالى
له إذ لا يعرف كمال الإيمان غير متصور فكان إيمان كل نبي ومرسل ناقصا
ثم نقول إذا بينا أن الإيمان هو التصديق وما وجد من الأعمال يشاركه
في اسم الطاعة والعبادة دون اسم الإيمان فيوجد في منها يزداد من
حيث المعنى الذي يشاركه في الاسم دون الذي يخالفه فيكون بزيادة
عمله بوجدان وازدياد عباداته وطاعاته لا لزيادة إيمانه كما إذا كان في بيت
عشرة من الرجال فدخلت امرأة ذلك البيت كان دخولها يوجب زيادة
في الأشخاص والآدميين دون الرجال حتى أن من قال إنه ازداد بدخولها
الأشخاص كان صادقا ولو قال ازداد الرجال كان كاذبا فكذا هذا
والله الموفق ثم العجب منهم أنهم يزعمون أن كافرا لو أسلم وصدق بجميع
ما يجب تصديقه صار مؤمنا ثم لو ارتكب من ساعته مأثما انتقص
إيمانه ولم يبق معه إلا التصديق والتصديق لا تزايد له ولو اختل
لتبدل بالتكذيب وبطل ولو لم يختل بقي كاملا فكان القول بتمامه وثبوت
النقص فيه باطلا ويبطل قولهم بقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية ودليل
أن الذين كانوا إلى ذلك اليوم ناقصا باطل لأن ذلك يوجب على قولهم
أن من مات قبل ذلك من المهاجرين والأنصار والذين شهدوا بدرا
وبايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم البيعتين جميعا وبذلوا أنفسهم لله
تعالى بمكة مع عظيم ما حل بهم من مكابدة العدو وأنواع البلايا كلهم
ماتوا على دين ناقص وكذلك كان رسول الله عليه السلام كان يدعوهم إلى
دين ناقص وكان يوالي ويعادي عليه وصاحب هذا القول على دين
كامل فإذا انتهى في مدح نفسه وتزكيتها وتقدمها على من يعلم أنه بجميع
شعبه لا يبلغ مقاماته وأحد من مقاماتهم ثم هو يقضي على كتاب الله تعالى

انه جا بالدين الذي فعل في ذلك اليوم وهذا اكمله بالنزول قبل هذه الاية
والله اعلم على وجوه احدها انه لا يريد باليوم يوما بعينه اشارة اليه كما لا يريد
بقوله ورضيت لكم الاسلام دينا بل كان الدين مرضيا عنده ثم بعد ذلك
وجهان احدهما انشاء لمعنى اليوم وحمله على ما جرى العادة في التكلم به
لافتتاح الكلام دون تحقيق الوقت والثاني ان يراد به عصر رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ كانت قبل ذلك فترة وقد كانت مست الحاجة الى من
يبين لهم الحق فبين ذلك برسوله في ذلك العصر وهذا ظاهر في مبتذل
الكلام فان ملكا من الملوك لو من على اهل مملكته فقال ان من كان سبقكم
من ابائكم كانوا فيمن كان يملك الولاية يبتلي في انواع العي وصنوف
من المصايب والمحن بسبب سوء مملكته وخرقه في معاملة رعيته وتقديمه
عن الصواب في تدابير سياسته ورسوم اماراته وانتم اليوم في كنف
السلامة وتحت جناح الامنة وكنف الدعة والراحة بيمن سياستي
وشفقتي ورافتي على طبقات رعيتي واهل مملكتي لا يريد بذلك اليوم
الذي يخاطبهم فيه بذلك بل جميع عصره وزمان ثبوت سلطانه ودولته
نكتفي هذا والله اعلم والثاني من الوجوه التاويل ان يكون قوله اكملت
اي اظهرت لكم دينكم حتى قدرتم على اظهاره في كل مشهد واظهرتكم على عدوكم
حتى يئسوا من ترككم اياه كقوله تعالى اليوم يئس الذين كفروا من
دينكم وكقوله والله متم نوره وقوله ويابى الله الا ان يتم نوره ولا يجوز
ان يكون نور الله تعالى غير تام في نفسه حقيقته في الخلق واتمامه بان
يظهره فيهم والثالث ان يكون تمامه بما ارعب عدوهم واكراما لرسول
عليه السلام بالرعب لعدوه وامن المؤمنين منهم فعلى هذا الجملة ذلك اليوم
والامر المعروف فيمن يقتل عدوه من الملوك ان يقول اليوم تم ملكي
وعزي وعلا في سلطاني فيتناول الاول على ان تمام الشي بوجهين احدهما
باستكمال ما لا يقوم دونه والثاني باستيعاب ماله التزيين والتحقق
مما هو في حق التتبع ثم ما كان واصلا في نفسه او متناهيا ثم بني احد

نفلا

فضلا كان او شرطا فاما الذي لا يحدث شيء فلا كمال له الا بفضله
ولا بشرطه فكان كماله على اصله مما لا يكاد يتعلق به بالحلال والله الموفق

فصل

ثم الايمان لما كان اسما للتصديق وهو على التخليص تصديق
محمد عليه السلام بما جا من عند الله وهو شي حقيقي معلوم الحد فاذا حصل
هذا الحد كان الذات به مؤمنا كالقعود والجلوس والسواد والبياض
وغير ذلك لما كانت معاني معلومة الحدود متى وجدت حقيقتها كانت الذات
بها فاعلا لها كان اسود ابيض فكذا هذا ثم اذا كان كذلك لا معنى لقول
الاشعرية ومن تقدمهم من الخوارج كنجدة الحروري وطوايف من الناس
ان لا عبرة للايمان من وجد منه التصديق للحال ولا للكفر من وجد منه التكذيب
بل العبرة بالعاقبة فان كان في علم الله تعالى ان هذا الشخص بعينه يختم له
بالايمان فهو للحال مؤمن وان كان مكذبا بالله تعالى ولرسوله شاتما لهما
وان كان في علمه انه يختم له بالكفر فهو بالله يكون للحال كافرا وان كان
مصدقا لله تعالى ولرسوله فهذا لا معنى له لان الحقايق لا تعرف معدومة
باعتبار العلم انه ينعدم فان الله تعالى يعلم الحي حيا ولا يعلمه للحال ميتا
وان كان يعلم انه يموت لا محالة وكذا هذا في الجالس والقائم والاسود
والابيض وكل وصف وحال للادمي ولو كان الامر على ما يزعمون
لكان ينبغي ان يكون نحن الان في الاخرة وان كان ميتا كان حيا لان عاقبة
الامر هكذا وحيث كان هذا باطلا خارجا عن المعارف دل على بطلان
ذلك المذهب فان قالوا اليس اذا علم الله تعالى انه يختم له بالايمان
فهو ولي الله تعالى واذا علم انه يختم له بالكفر فهو عدو الله تعالى قلنا
الولاية والعداوة يكونان بالايمان والكفر فمن كفر بعد ايمانه كان وليا
فصار عدوا او كذا على القلب والمعتبر في الولي والعدو دون الولاية
والعداوة كما في العلم والمعلوم والاخبار والمخبر عنه والله الموفق

فصل

ومعرفة هذا يعرف بطلان قولهم انا لا نقول نحن مؤمنون
على البتات بل نقول نحن مؤمنون ان شا الله تعالى لان التصديق لما وجد

فقد وجد الايمان بحقيقته فقول من يقول انا مؤمن ان شاء الله مع
وجود حقيقة التصديق كقول من يقول انا قائم ان شاء الله او انا قاعد ان شاء
الله مع وجود حقيقة ذلك وذلك باطل فكذا هذا او لا معنى لقول
من قال منهم ايماني حق بلا استثناء واذا وصف نفسه قال انا مؤمن ان
شاء الله لان ايمانه اذا كان حقا كان مؤمنا حقيقة كالقعود متى كان
متحققا كان الرجل قاعدا او لا معنى ايضا لقول من يقول انا مؤمن بالله من
غير استثناء وقال انا مؤمن عند الله ان شاء الله لان الايمان اذا تحقق بحقيقته
كان مؤمنا عند الله حقيقة وانما الشك انه يكون وقت الموت مؤمنا ولا
يظن بعاقل انهم يشكون في وجود التصديق منهم للحال بل انما يبنون ذلك على
القول بالموافاة وهو ان المذهب عندهم ان لا عبرة للايمان الموجود
للحال ولا للكفر الموجود للحال بل العبرة لحالة الموت وتلك الحالة
مستورة عليهم فاذا لم يعلموا بها لا يعلمون ما هم عليه للحال لسقوط اعتبار
ما هو الموجود للحال ومعرفة بطلان ذلك يعرف ببطلان هذا والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه ان الله تعالى شهد بالايمان لمن آمن بالله ورسله
بقوله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون ومدح بقطع القول
للذين قالوا ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان آمنوا بربكم فآمنا
الاية ولم يأمرهم بالاستثناء وان لم يكن لهم بالعاقبة علم وامرنا ايضا بالقول
بذلك من غير الاستثناء بقوله قولوا آمنا ثم خاطب الله تعالى جل في كثير
من العبادات باسم الايمان وفي كثير من الحل والحرمة ثم لم يوجد احد
يحرج في الفتي مما احل باسم الايمان وامر به ظنا منه انه ليس بحقيق له لكن
الامر ان المراد ينصرف الى غيره فكذلك التسمية به والله الموفق

فصل واذا عرفت ان الايمان هو التصديق عرفت ان الايمان والاسلام
واحد والاسمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم
مؤمن وذلك لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والايات على
وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام

هو اسلام المرء نفسه بكليتها وكذلك كل شيء لله تعالى جل جلاله بالعبودية
لله تعالى لا شريك له بخلاص عن طريق المراد منهما على واحد وقيل الاسلام
في اللغة هو الاخلاص على ما قال تعالى لابراهيم عليه السلام اسلم قال
اسلمت لرب العالمين اي اخلص وفي قوله تعالى آمنا بالله الى قوله
ونحن له مسلمون فهو على اخلاص العبد نفسه لله تعالى ولا يجعل لاحد فيها
شركا وهو ايضا يرجع الى ما بينا وزعم بعض الحشوية ان الايمان غير
الاسلام واحتجوا بقوله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا جعل الاسلام غير الايمان حيث اثبت الاسلام ونفى الايمان
واحتجوا ايضا بخبر جبريل عليه السلام فانه سال النبي عليهما السلام عن الايمان
فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والقدر
خيره وشره من الله وسال عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله
وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت فقال
في الاول ان فعلت كذا فانا مؤمن وفي الثاني فانا مسلم قال نعم قال
صدقت ففرق الكتاب والسنة بين الامرين ولنا ان حقيقة الايمان والاسلام
لما كان ما ذكرنا كان وجود احدهما بدون الاخر محالا اذ هما جميعا اسم لشيء
واحد كالقعود والجلوس يوضحه ان من البعيد عن العقول ان يأتي
المرء بجميع شرائط الايمان ثم لا يكون مسلما او يأتي بجميع شرائط الاسلام ثم
لا يكون مؤمنا يدل عليه ان الله تعالى قال ان الدين عند الله الاسلام
وقال ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان دين فلو كان
غير الاسلام لكان ينبغي ان لا يقبل وقال تعالى فاخرجنا من كان فيها من
المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقال الذين آمنوا باياتنا
وكانوا مسلمين وقال خبرا عن موسى عليه السلام انه قال لقومه يا قوم ان
كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال ان تسمع الا من يؤمن
باياتنا فهم مسلمون وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا
تموتن الا وانتم مسلمون وقال قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل

الى ابراهيم الى قوله ونحن له مسلمون فامرهم في اول الاية ان يقولوا امنا
ثم ختم الاية بان قالوا انا مسلمون ثم قال فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد
اهتدوا وقال في اية اخرى وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين ءاسلمتم
فان اسلموا فقد اهتدوا وجعلهم في هذه الاية مهتدين باسلامهم كما جعلهم في
الاية الاولى مهتدين بايمانهم فهذا دليل واضح لا شك فيه انه جعل الايمان
والاسلام شيئا واحدا لا يفترقان فقال يوسف عليه السلام توفني مسلما والحقني
بالصالحين وغير المؤمن لا يلحق بالصالحين والله الموفق وقال تعالى يمنون عليك
ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان وقد روي
عن النبي عليه السلام انه قال لا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة وروي الا نفس مسلمة
ثم لا تنازع في جميع المسلمين ان الدار التي لاهل الاسلام هي لاهل الايمان وان التي
هي لغير هؤلاء هي لغير اولئك فكذا الله تعالى قسم الخلق قسمين فقال فمنكم كافر ومنكم
مؤمن وقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فما تنوي صاحب هذا القول في المسلم
انه في اي قسم في الاثنين ثم نقول لو كان الاسمان اسمين لمتغايرين
لتصور وجود احدهما بدون الاخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن
ثم لو كان كذلك فما قولكم في مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن في احكام الدنيا
والاخرة فان اثبت حكما لاحدهما ليس للاخر ظهر ضلاله وان لم يثبت ظهر بطلان
قوله ثم الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا على ثلاثة اصناف مؤمن
وكافر ومنافق فمن اين كان الملة اذ لم يكن فيهم رابع فان قالوا كان من المؤمنين
تركوا مذهبهم وان قالوا كان من الكافرين ينبغي ان لا يقبل الا ذلك الذين
جمعوا الكفر والنفاق بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان
غيره فلا يقبل بل يقبل اما الكفر واما النفاق والقول به كفر ظاهر والله
الموفق والجواب عن تعلقهم بالاية قلنا معناه والله اعلم اي قولوا استسلمنا
خوفا من معرة السيف لان المراد منه حقيقة الاسلام الذي يراد بقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا اذ لو كان كذلك والاية في المنافقين وكان
الاسلام عندهم من الامور الظاهرة التي ذكرت في خبر جبريل صلوات الله

عليه وقد انقاد اهل النفاق لها وقبلوها فكان ينبغي ان لا يقبل الا ذلك
ولا يقبل ايمان المخلص ويقبل ذلك من اهل النفاق دخلوا تحت وعيد
المسلمين وان لم يكن الايمان دخل قلوبهم وهذا كما ترى فاسد والله الموفق
وهذا هو الجواب عن تعلقهم بحديث جبريل عليه السلام وهو انه يقول
لهم اذا كان الاسلام غير الايمان لا بد ان يتصور وجود احدهما بدون الاخر
وحال عدم الاخر على ما هو حقيقة المغايرة ثم لو ان انسانا اتى بجميع
ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في جواب قوله ما الاسلام وامتنع عن الاتيان ب
ما ذكره عليه السلام في جواب قوله عليه السلام ما الايمان ايكون مسلما
ينجو بما ينجو به المسلمون في الاخرة وينال به ما وعد المسلمين في الاخرة فان
قالوا نعم فقد جعلوا المكذب بقلبه الجاحد لجميع ما يجب تصديقه بالقلب
مسلما فاثبتوا له الخلود في الجنة ناجيا من العذاب مع ان الله تعالى اخبر
ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وهذا ظاهر البطلان وان قالوا
بل ولم يات بما هو الاسلام فكيف يتصور ان ياتي شخص بما هو الاسلام
ولا يكون مسلما او يتصور ان ياتي شخص بالقعود ولا يكون قاعدا وكذا هذا
في الاكل والشرب والمشي وغير ذلك من الافعال الحسية وكذا في
الطاعة والمعصية والايمان والكفر والصوم والصلاة وهذا انكار
الحقائق فان قالوا ما معنى الحديث قلنا لسنا بادئين بالاشتغال ببيان
معنى الحديث منكم انما علينا ابطال كلامكم وافساد احتجاجكم به وقد
فعلنا بحمد الله ثم نقول ذكر في الروايات الصحيحة انه سال في المرة الثانية
عن شرايع الاسلام وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الجواب اقامة الصلاة
وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وهكذا اخبرنا الشيخ المعدل
ابو محمد عبد الله بن محمد المعدل النسفي عن الشيخ الخطيب ابي العباس جعفر
ابن محمد المستغفري النسفي الخطيب بها وكانت له عناية بليغة في باب
علم الاخبار باسناد متصل عن ابي حنيفة رحمه الله عن علقمة بن مرثد
عن ابن عمر رضي الله عنهم الحديث بطوله وكان فيه على نحو ما قلنا بيّنا وهكذا

اخبرنا الشيخ الفقيه الصالح الثقة ابو حفص عمر بن منصور البزاز البخاري
المعروف بحبب عن القاضي ابي نصر احمد بن عمرو العراقي عن الشيخ احمد بن
خالد الزاهد عن الشيخ ابي عبد الله بن ابي حفص عن ابيه الشيخ ابي حفص
الكبير عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة رحمهم الله عن علقمة بن مرثد
عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر رضي الله عنهما انه سئل عن شرايع الاسلام فقال
اقام الصلاة الى آخره وذكر الحديث بطوله الشيخ ابو عبد الله بن ابي حفص
في كتابه المسمى بكتاب الايمان وهكذا روى الشيخ ابو عبد الله رحمه الله ايضا
عن عبد الله بن رجا ابي عمرو البصري قال اخبرنا المسعودي عن علقمة
ابن مرثد عن يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما و الشيخ ابو منصور
الماتريدي رحمه الله ذكر ان عمر رضي الله عنه ذكر ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم سئل عن الايمان ثم عن شرايع الاسلام فاجاب بالذي
ذكر فان قال فيكون هذا الخبر تفسيرا للاول ثم قال نحمل ما روي انه
سئل عن الاسلام على ان بعض الرواة لم يسمع لفظة الشرايع في
السؤال يؤيد هذا ما روينا انها كانت مذكورة وحمل امر بعض الرواة
على انه لم يسمع لفظة الشرايع في السؤال يؤيد هذا ما رويناه انها كانت
مذكورة وحمل امر بعض الرواة على انه لم يسمع اولى من حمل البعض انه
تعمد الزيادة لما ان هذا لنهم لا ينفي تعمد الزيادة ولا ينفي عدم السماع او
يحمل ان هذا الراوي ترك تلك الزيادة لعلمه ان احدا لا يشتبه عليه
ان المراد بالسؤال الثاني هو الشرايع دون الاسلام اذ لا يتصور مؤمن
ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن او يحمل على انه اضمر لفظة الشرايع دون
الاسلام اذ لا يتصور مؤمن ليس بمسلم والقاء المضاف اليه مقام المضاف
على ما هو دأب العرب عند ارتفاع خوف اللبس كما في قوله تعالى واسئل
القرية اي اهل القرية الا ان الاهل ها هنا اضمر لدلالة الحال لما ان السؤال
طلب البيان والجواب وذلك غير متصور من القرية التي هي جماد
فكذا ها هنا لما علم ان ما ذكر في الجواب شرايع الاسلام لا نفس الاسلام

لما ان وجودها بدون ما ذكر في جواب الايمان لا يكون متصورا وبانعدامها
مع وجود ما ذكر في جواب الايمان لا ينعدم الاسلام ولا يخرج الانسان
من ان يكون مسلما اضمر لفظة الشرايع واقيم لفظة الاسلام مقامها او
يقال انه ذكر الاسلام واراد به الشرايع بطريق المجاز كما ذكر الايمان واريد
به الشرايع كالصلاة ونحوها على ما ذكرنا في قوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم

الكلام في الامامة

الكلام في هذا الباب يطول جدا ولا وجه للاستقصاء فيه في هذا الكتاب الذي من شرطه الاختصار
والايجاز ولنبين ما لا بد منه ونذكر ما يقع به للراغب في معرفته الكفاية
بمشية الله تعالى وعونه فنقول وبالله التوفيق ان المسلمين لا بد لهم من
امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز
جيوشهم واخذ صدقاتهم وحمايتهم بيضتهم وقطع مادة شرور المتغلبة
والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع
المنازعات الواقعة بينهم وقبول الشهادات القائمة على الحقوق لئلا
يودي التمادي في المنازعة الى التقاتل والتفاني وتزويج الصغار
والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة ما افاء الله عليهم من الغنائم
ولهذا اجمعت الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين على نصب الامام
وكذلك طلبوه ولم يجر بينهم نزاع في وجوب طلبه ونصبه بل جرى ذلك
في التعيين الى ان انعقد الاجماع على نصب ابي بكر الصديق رضي الله
عنه ثم مع ما بينا من اجماع الصحابة على ذلك والحاجة ماسة اليه
لما بينا من الامور لا عبرة بخلاف ابي بكر الاصم وهشام بن عمرو من
رؤساء القدرية وقولهما ان ذلك ليس بواجب وتعليل الاصم ان الناس
لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الامام لا عبرة لهذا لان قولنا لو
استغنوا عنه لكانت الصحابة رضوان الله عليهم مع جلالة اقدارهم
وشدة احترازهم عما لا يحل اي الريبة والاجلاء في المروءة وامتناعهم
عن الظلم والتعدي اولى الناس بالاستغناء عن ذلك وحيث لم يستغنوا

ثم عنده وكل ان ذلك ليس بشيء مع ان وراء قطع المنازعات وانصاف المظلوم
امورا اخر لا يتمكن من القيام بها الا الامام على ما بينا وان الدليل عليه ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من مات وليس له امام عامة فقد مات
ميتة جاهلية فثبت بذلك بطلان مقالتهما وتقرر وجوب نصب الامام
والله الموفق **فصل** ثم ينبغي ان يكون في كل وقت امام ظاهر ممكنه
القيام بما نصب لاجله اذ لا فائدة في نصب من لا يمكنه القيام بذلك ولا في
الامام الغائب عن الخلق المختفي لا يوقف له على اثره اذ لا يحصل ما هو المقصود
من اقامة الامام بمثل هذا وبهذا يبطل قول الروافض بامام غائب
ينتظرون خروجه والله الموفق **فصل** ولا ينبغي ان يعقد الامامة
في وقت واحد لامامين لما ان الامور التي تناط بالامام يكفيها الواحد
ولهذا لم تشتغل الصحابة رضوان الله عليهم بنصب امامين فلو جازت
الزيادة على ذلك لجاز الاربعة والعشرة والمائة فيؤدي الى ان ينصب في
كل قرية ومحلة وسكة امام على حدة وذا باطل لما فيه من مخالفة اجماع الصحابة
والسعي في تفريق كلمة المسلمين وتحصيل سبيل الفشل والجبن والتقاعد
عن مقاومة اهل الحرب لان البعض من الائمة لا يطيع البعض ولا ينقاد
لاوامره ولا يصغي الى رايه بل كل يستبد بامره ويتبع راي نفسه
وفي التفرق والتنازع انحلال العرى وانفساخ العزائم وفي الاجتماع
والتعاضد التناصر والقوة والشوكة وشدة الباس وخشونة المس اليهم
الا ان يكون بين البلدين بحر حاجز لا يمكن البعض القيام بنصرة البعض بل
ينقطع بسبب الحاجز التناصر والتعاون فحينئذ لا باس بذلك ثم لو عقد
لواحد صالح للامر ثم عقد لآخر بعده فالثاني باغ غير مفروض الطاعة يجب
خلعه وان ابى الا التمادي في اللجاج يقاتل كما هو الحكم في اهل البغي ولو
عقد من هو اهل لعقد الامامة لرجل صالح لها وعقد اخر لرجل آخر ووقع
العقدان معا تعارضا واحتيج الى استئناف عقد لاحدهما [illegible]
[illegible] او [illegible] ووقع العقدان معا وحكي عن ابي العباس القلانسي

او لغيرهما ممن يصلح للامامة صح

انه

انه كان يقول يقرع بينهما فمن خرجت قرعته فهو امام واليه ذهب ابو القاسم
الكعبي ذكره في كتاب عيون المسائل وهذا فاسد اذ هو تحكيم من هو جاهل ونحو
تاجيل فاسد وكذا القرعة عندنا مشروعة لتطييب القلوب دون اثبات
الحقوق والله الموفق ومما لو وقف على هذه الجملة عرف بطلان قول
الروافض بثبوت امامين في وقت واحد احدهما ناطق والاخر صامت وبطلان
قول الكرامية ان عليا ومعاوية رضي الله عنهما كانا امامين على خلاف
السنة وكان يجب على اتباع كل واحد منهما طاعة صاحبهم والقول بوجوب
الطاعة في خلاف السنة لائق بجهالات الكرامية والله الموفق **فصل**
ثم الصالح للامامة من هو فنقول الكلام فيه متنوع الى نوعين احدهما
الكلام في قبيلته ونسبه والاخر في اوصاف نفسه فاما الكلام في نسبه
وقبيلته فزعمت الرافضة انها لا تصلح الا في بني هاشم ثم عينوا عليا رضي
الله عنه واولاده والراوندية جعلوا ذلك بالوراثة واثبتوا ذلك
في العباس ثم ولده لكونه عصبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
في ذلك [illegible] بن جعفر شعرا

انى يكون وليس ذاك بكائن ... لبني البنات وراثة الاعمام

وقالت الضرارية تصح الامامة في غير قريش مع وجود من يصلح لها من
قريش وزعم الكعبي ان القرشية اولى بها من الذي يصلح لها من غير قريش
فان خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره واهل السنة قالوا انها مقصورة على
قريش وهم اولاد النضر بن كنانة لا تختص منهم ببطن دون بطن واعتمدوا
في ذلك على المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الائمة من قريش
ولهذا الحديث سلم الانصار الخلافة لقريش يوم سقيفة بني ساعدة
وهو المروي عن ابي حنيفة رحمه الله رواه عنه زرقان في مقالاته
ويحيى بن كامل البصري المعروف بالجحدري في مقالاته وكذلك الشيخ
ابو منصور ذكره في مقالاته ومتكلمو اهل الحديث حكوه ايضا عن
الشافعي رحمة الله عليه ثم بطلان الاختصاص ببني هاشم يعرف بثبوت

حفصه

صحة خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه وعمر وعثمان رضي الله عنهما
على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وبه يبطل قول الروافض والزيدية
ويعرف بطلان قول من ادعى الكعبي بالحديث الذي روينا مع اشتهاره
في الصحابة رضي الله عنهم واحتجاج البعض به وانقياد البعض له
وتسليم الامر له والله الموفق وشيخنا ابو منصور الماتريدي رحمه الله
قال كان ينبغي من طريق الدين ان ينظر الى الاتقى والاورع والابصر
بالامور والاعلم بالمصالح فيعقد له الامامة من كل قوم على شهادة كتاب
الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وعلى ما اتصل به امانة الاصقاع
والاموال والامانة يتصل اداؤها بالتقوى فيجب ان يكون هو المنظور
لكن النبي عليه السلام ذكر ان الائمة من قريش واصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم طلبوا في قريش وعقدوا لهم فعرف الامر اليهم لا وجه احدها
ان الامامة مع امر الدين فيها امر الملك والسياسة فاجتمع في ذلك مع
التقوى الى جنس لا يؤخذ فيه ولا يؤنف عن اصله فوجد ذلك الى الجنس الذي
لم يزل حوى فيهم منذ عرفوا الجلالة والقدر مما قيل ان القرآن نزل
بلسان قريش ومع ما نبين انه يجب فيه اعتبار الامرين ما لم يزل عرفت
النبوة في قوم والملك في قوم كان امر السياسة في ايدي الملوك والديانة
في ايدي الانبياء عليهم السلام على ما قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا الاية
وكذي في هذا الكان امر الديانة في كل من قام به وكان امر الملك والسياسة
في قوم مخصوصين ظهرت دلالة اقتدارهم في الخلق بحقيقة ان الحسب
والنسب امر ما يدعوا الى المكارم والمصالح ويزجر عن القبائح
والفواحش حتى لا يذهبوا اجور الاولاد من وجوه كان يكون في معقالهم
الامر ادعى الى العهد واصون للامانة ثم فضل العلماء قريشا على غيرهم
من القبائل والشعوب في باب التناكح وعلى ذلك كان امر ابرار عندهم
انهم كانوا لم يكونوا يرون غيرهم اكفاء لهم وعلى ذلك عاملهم رسول الله صلى
الله عليه وسلم فعلى ذلك حق امر الخلافة وقد يحمل التخصيص والله اعلم

وجميع

وجميع اخرين احدهما ان طلب ذلك في جميع القبائل والافاق امر عسير
مخفف حيث رد الى قبيلة واحدة يرتفع عنهم اعظم المؤن ثم كان المعروف
من امر هذه القبيلة انما ترجع الى بقعة يشتمل على الناس النظر في جميع
من يتمكنها والظفر بمن يصلح للامر مما اذا ذا الى الجملة وجب
النظر وذلك في جميع البقاع والقبائل ولعل تختلف البلوغ الى المقصود
يوجب تضييع الامور وما لاجله احتيج الى الائمة فلذلك اختار لهم
الطلب منهم والثاني لعله قد علم انه يوجد فيهم من يصلح لامور المسلمين
ابدا فاشار اليهم بما علم ان المطلوب يوجد فيهم لو انصفوا واجتهدوا
الطلب ثم الاصل ان الخلافة امر يتصل به مصالح الدنيا والاخرة ليتلقى
صاحبها بالاخلاق المختلفة التي لا يصير لها ولا يقوم بحفظ حدود الله
تعالى مع جميع اهلها الا من اتسع حد له وظهرت صحبته اصناف
البشر وعرف معاملة كل نوع على حد الله تعالى في امثالهم ثم يتصل به
حقوق الله تعالى في الاموال والابضاع لا يقوم بوفائها الا من عظم
ورعه وتم تقواه وكرم خلقه ثم يتصل به احكام الله تعالى لم يصلح لوفائها
الا بالامرين احدهما بالتبحر في فنون الحكمة والعلم باحكام الدين والثاني
ان لا يبالي بجانب في ذات الباري تعالى ولا يخاف لومة لائم فيما
يرجو به مرضاة الله تعالى ثم يتصل به امور المظالم والمنازعات
التي تقع بين الخلق لا يقوم المرء بوفائها الا من بالغ في النصح لله تعالى
وتم زهده في الدنيا وظهرت صيانته للعرض ثم يتصل به الامور التي بين
اهل دين الله تعالى وغيرهم مما كان في الامر بذلك مخالفة الذين في
الموادعة والمحاربة بما ان يدعوا ان الى الميل والى الايثار والى الجور
والظلم ولذلك قال الله تعالى ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا
الاية من القريب والبعيد وذلك يدعوا الى ما ذكرت فيحتاج في
ذلك الى تخفيف صالح يعظم في عينه قدر امر الله تعالى وجل في قلبه
قدر حقه ليقوم بوفاء ذلك مع امور في ذلك يحتاج المرء فيه ان يجمع

مع العلم باحكام الله تعالى والقيام بامور دينه انواع اداب النفوس والمعاشرة
والصحبة والبصيرة في امر الملك والسياسة ومكارم الاخلاق في حق العامة
وغير ذلك لذلك شروط مع وجود الموافقة لما ذكرنا الجنس فان اكثر تلك
الامور انما يكون بالاجتهاد اسبابه والاخذ عن المرتبين له والتقويم من
الذين لهم نشوة وبهم يعرف اسباب السؤدد ففي ابناء النبي صلى الله عليه
وسلم القوم الذين في جبلتهم وجود لكل نوع من ذلك ولا قوة الا بالله
ويتصل به ايضا امر جهاد الاعداء مع حسن الدعوة مع ايصال انواع
المال يقع في الايدي بحسب طلب اربابها والصرف الى المستحقين لما انما
يخاف تلف ذلك لولا رعايتها وحسن النظر فيها على ما ظهر من اختيار الناس
في الاموال وشدة الحرص على اخذها والله اعلم فجميع المتكلمين من اصحابنا
رحمهم الله بنوا الامر على مجرد الشرع الوارد في تعيين قريش دون
الكشف عن معنى ذلك والشيخ ابو منصور رحمه الله وشكر سعيه واحسن
عن اهل الحق جزاءه كشف كل هذا الكشف وبين من المعنى في ذلك
كل هذا البيان حكيته بلفظه رحمه الله ليعرف الناظر في كتابي هذا
بذل مجهوده في احياء الدين وسعيه في تقوية الحق وشغله فكرته
بالبحث عن حقايق الدين واستنباطه ما اودع فيها من المعاني اللطيفة
والحكم البالغة الحقيقة والله الهادي الى سبيله لمن جاهد فيه وابتغى
طلب مرضاته على امانيه وشهواته والنوع الثاني من الكلام في
الاوصاف التي بها يصير اهلا للامامة عند كونه قرشيا قال متكلموا
اهل الحديث ان تلك الاوصاف منقسمة الى ثلاثة انواع احدها
ان يكون من العلم بالحلال والحرام وجميع الاحكام بلغ مبلغ المجتهدين
والثاني ان يكون عدلا ورعا في ديانته كونه مقبول الشهادة
والثالث ان يكون مهتديا الى وجوه السياسات والتدابير عارفا
بمراتب الناس حافظا لهم عليها عالما باسباب الحرب وتدابيرها فاما
ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله في اثناء كلامه في تخصيص الشرع الا

ائم

انهم من قريش وقصر الامر في ذلك عليهم انه ينبغي ان يكون جامعا بين علم
الاحكام والحلال والحرام ومعاشرة الناس ومعاملتهم وعلو الهمة
وصون النفس عن الخبائث والطمع وبسط اليد في الاموال والعفة
عن الفروج والابضاع والعدالة والورع وبين قوة العزيمة وشدة
الشكيمة والقدرة على انتصاف المظلوم من الظالم ورباطة الجاش والنجدة
والاقدام وحسن القيام بتدابير الحروب وجر العساكر والرفق في
الايالة والقيام باسباب السياسة وغير ذلك مما اجتمع في اثناء كلامه فذلك
كله مرغوب فيه مطلوب من الامام فاما كون هذه الاشياء باجمعها شرطا
لانعقاد الامامة له وصيرورته اهلا لها فذلك غير ثابت عنه ولم اقف
عليه عن احد من اصحابنا رحمهم الله والرواية عن اصحابنا ظاهرة ان
القاضي اذا جار لا ينعزل وان استحق العزل بل يبقى قاضيا فكذلك هذا
ينبغي ان يكون كذلك في الامام الاعظم فيكون المختار من استجمع ما ذكرنا
من الخصال فاما وجودها فيه فليس بشرط لانعقاد الخلافة واكثر الخلفاء
بعد الخلفاء الراشدين لم يكونوا بلغوا في العلم مبلغ الاجتهاد ومع ذلك
اعتقد الناس صحة امامتهم وافتراض طاعتهم فحقيقة ان كون القاضي
مجتهدا ليس بشرط لما انه يمكنه ان يقضي بعلم غيره فينبغي ان يكون الامر
في الامام على هذا اذا كان مهيبا قويا قادرا على تنفيذ الاحكام وانصاف
المظلوم من الظالم وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ حدود دار
الاسلام وجر العساكر فينبغي ان يكون شرطا اذ لو لم يكن كذلك لم يحصل به ما نصب
الامام لاجله ولا معنى لحماقة الروافض ان الامام ينبغي ان يكون عالما
بكل الامور حتى الزم بعضهم انه ينبغي ان يكون عالما [illegible] فالتزم
ذلك وحكي عن بعضهم ان الامام ينبغي ان يعلم الغيب وهذا كما حكي عن بعضهم
انه قال ينبغي ان يكون كلب الامام معصوما وهذا انما يقول من بلغ
في الجهل هذه الغاية يعرض عن مناظرته ثم علم الامام يحتاج اليه
لتنفيذ امور الشرعية فما وراء ذلك من العلوم لا معنى لاشتراطه

تحقيقه ان الامامة خلافة النبوة والنبي عليه السلام قال انا اعلم بامور
دينكم وانتم اعلم بامور دنياكم فمن شرط ان يكون الامام عالما بامور الدنيا
او بعلم الغيب فقد جعل درجة الخلافة اعلى من درجة النبوة وهذا كفر
محض والله الموفق **فصل** واما كونه افضل اهل زمانه فليس بشرط
عندنا نص عليه الشيخ ابو منصور رحمه الله في كتاب المقالات بل اذا كان
فاضلا صالحا للامامة وعقدت له الامامة انعقدت وان كان الافضل
منه موجودا واليه ذهب المعتزلة والحسين بن الفضل البجلي من متكلمي
اهل الحديث وابو العباس القلانسي ومحمد بن اسحاق بن خزيمة وذهب ابو
الحسن الاشعري الى ان امامة المفضول لا ينعقد مع وجود الفاضل
ويقولون ان من الاوصاف التي يصير الرجل بها اهلا للامامة ان لا يكون
احد من اهل زمانه افضل منه فاذا وجد الافضل لم يثبت للمفضول
اهلية الامامة ويقولون ايضا ان الافضل اقرب للانقياد والنفوس
الى متابعته واتيان طاعته والاعتماد لاوامره اسكن واميل ويقولون
ان الامامة يطلب فيها الفضل فيجب ان يطلب لها اعلى رتبة فيه قياسا
على النبوة الا ان اصحابنا رحمهم الله احتجوا ان عمر رضي الله عنه لما
طعن جعل الخلافة شورى بين ستة نفر مع ظهور فضيلة بعضهم على
البعض ولم يعين الافضل بل فوض اليهم ليختاروا من كانت المصلحة
بامامته اعم للخلق ومن كان اقدر على القيام بما فرض القيام به الى
الامام وان كان غيره افضل منه في نفسه وهذا لان كون عثمان رضي الله
عنه وعلي رضي الله عنهما افضل ممن دخل معهما في الشورى كان ظاهرا
انما الالتباس كان في ان قيام ايهم بامور الامة ومصالح المسلمين انفع لهم
واعود وامر ظاهر وامر عائدة فنفر من ذلك اليهم ليختاروا فيه فيقلدوا
الامامة اصلحهم لذلك وكذلك بعد الخلفاء الراشدين الى يومنا هذا
عقدت الخلافة لانسان وفي قريش من هو افضل منه واورع واتقى
واعلم ورأى الناس امامهم في كل زمان مفترض الطاعة على انه لا وجه

للانقياد

لمعرفة

لمعرفة فضيلة احد على طريق الحقيقة عند الله تعالى بل هو امر يثبت
بالاجتهاد وغالب الظن فتعليق الحكم به تعليق بما لا يمكن القيام به والحا
الى معرفة ذلك للناس اذ الخلافة تثبت بعقدهم واختيارهم واذا كان
لا يمكنهم الوقوف على ذلك حقيقة لم يكن لتعليق الحكم به فائدة بخلاف النبوة
فان الله تعالى هو الذي يختار من يشاء من عباده لرسالته ونبوته وهو العالم
بحقيقة كل شيء فكان من اختاره من اهل زمانه لرسالته وتحمل امانته افضل
خليقته واكمل بريته في وقته وفيما تحقق به الامر خلافه والله الموفق
فصل وكذا في كونه معصوما ليس بشرط عندنا بل العصمة من شروط
النبوة اذ هي مقترنة باعلام ومعجزات خارجة عن العادات والطبائع
يعرف بذلك صدقهم ويظهر عصمتهم وليس مع الائمة شيء من ذلك فلو وجب
القول بعصمتهم لوجب من غير دليل اذ لا عصمة دون صحة السريرة وسلامة
الباطن ولا وقوف على ذلك الا بالوحي ولا وحي مع من يختار الامام لعقد
الامامة وهم مأمورون بنصب الامام على ما بينا فلو لزمهم نصب الامام
المعصوم وليس معهم دليل عصمته لكان فيه تكليف ما ليس في الوسع والله
تعالى تبرأ عن تكليف مثله بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي موضع
آخر الا ما آتاها وغير ذلك وقبح ذلك وقبح ذلك ايضا في المعقول لان
النبي صلى الله عليه وسلم يأتي بما هو غائب عن اهل الارض وهو الشريعة التي
اي تقاربه لظهور ذلك ثم يظهر ذلك منهم بالقول تارة وبالفعل اخرى
فلو لم يكن معصوما لكذب في تبليغه او فسق في تعاطيه فتقبل الناس قوله
باباحة شيء وهو محرم في الحقيقة الا انه كاذب في تبليغه اباحته وكذا
اعتقدوا اباحة ما عاينوه وبنوا عليه بناء الامر على رسالته الثابتة باعلامه
ومعجزاته وذلك في الحقيقة محظور لا مباح فيقع الناس في الضلال
واعتقدوا اباحة ما هو حرام بناء للامر على المعجزات فتكون المعجزة التي اقامها
الله تعالى حجة للرسول موقعة للناس في الكفر والضلال فلا بد من ثبوت
العصمة للرسول لئلا يؤدي الى ذلك المحال فاما الائمة فما جاءوا بامر غائب

عن اهل الارض بل هم امروا بالعمل بما جاء به الرسول عليه السلام من القرآن
وغيره وذلك كما هو فيما بين الناس وقد قام بمعرفة ذلك كله علماء الامة
وانما الامام يعمل بذلك والحكم به فيما بين الناس فهو كسائر الامة في
العمل بذلك فيظهر صوابه وخطاؤه بما به يظهر صواب غيره وخطاؤه فلا معنى
لاشتراط العصمة وقد بينا بطلان القول بعصمة الامام في كتابنا المصنف
في الرد على الباطنية المترجم بكتاب الاقتصاد لهدم اهل الالحاد بما
فيه كفاية وفيما ذكرنا هنا مقنع والله الموفق **فصل** ثم الامامة
عندنا تثبت باختيار اهل العدالة والصلاح لا بالوراثة واليه ذهب جميع
من قال من علماء الامة بصحة امامة ابي بكر الصديق رضي الله عنه فاما
الراوندية القائلة بامامة العباس وهم اتباع القاسم بن راوند فمختلفون
منهم من زعم ان الامامة تثبت بالوراثة وزعمت الجارودية من الروافض

وبها استحقها العباس رضي الله عنه
ومنهم من زعم انه استحقها
بنص النبي صلى الله عليه لا بالوراثة

وهم من جملة الزيدية ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي رضي الله
عنه بالوصف دون الاسم ثم ورثها من علي ابناه الحسن والحسين رضي الله
عنهم ثم انها في الميراث في هذين البطنين لا لواحد بعينه ولكن من خرج
منهم شاهرا سيفه يدعو الى سبيل ربه وكان عالما صالحا فهو الامام وزعم
اكثر الامامية ان الامامة موروثة وهذا خطأ لانها لو كانت بالوراثة
لكان العباس اولى من علي لان العم اولى بالميراث من ابن العم وزعمهم ان
عليا رضي الله عنه استحقها بالنص منظورا الى لا يلزمهم هذا باطل اذ لو
كانت تستحق بالوراثة لما طلب بالنص ولا يحرم الوارث عن الميراث
بنص المورث ان الميراث لغيره ثم لو كانت بالوراثة لما كان ينبغي ان يكون
الحسن اولى بها من الحسين ولما كان ينبغي ان ينتقل عن الحسن الى الحسين
مع وجود الابناء للحسن رضي الله عنهم ثم بعد هذا ابطال ثبوت الخلافة
بالنص وانعقاد الاجماع في خلافة الصديق يظهر بطلان القول بكونها
مستحقة بالوراثة او النص والله الموفق **فصل** ثم طريق ثبوت
الامامة لمن يصلح لها اختيار الامة على سبيل الاجتهاد واستعمال الرأي

في

على ما يستعمل في الحوادث الشرعية التي بالناس الى معرفة احكامها حاجة
وقد عدموا فيها النص اذ لا نص هنا وقول الروافض بوجود النص من
النبي صلى الله عليه وسلم على علي رضي الله عنه وقول الراوندية بوجود النص
على العباس رضي الله عنه باطل والدليل على بطلان النص ان امر الخلافة
امر عام يقع لكل الناس الى معرفته حاجة ماسة وما هذا سبيله كان النص
فيه لو كان ثابتا يشتهر اشتهارا لا يخفى معه على احد من الناس خفاء ولا
تضطر الناس الى معرفته كالنص في القبلة وفي اعداد الركعات للصلوة
ومقاديرها واوقاتها ومقادير النصب في الواجبات في باب الزكوات
وغيرها للامور العامة ولما لم يوجد في ذلك خبر هذا سبيله دل
انه لا نص فيه البتة يدل عليه ان النص لو كان ثابتا لما اعرضت الصحابة
رضوان الله عليهم مع جلالة اقدارهم في الدين وشدة ورعهم وتمسكهم بالدين
وبعدهم عن مخالفة الشريعة عن قبوله والعمل به وتفويض الامر الى المنصوص
عليه بل بادروا اليه وفوضوه الامر اليه ولم يبادر احد في ذلك اذ لم
يكن تقلد من تقلد الامر منهم رغبة في الجاه والمنزلة والترأس ولا حرصا
على جمع الحطام والاستمتاع باللذات البدنية والشهوات الطبيعية بل
كان تقلدهم لذلك للقيام بحقوق الدين واستيفاء حقوق الله تعالى وتقوية
الملة والسعي في اعلاء كلمة الله تعالى وقهر اعدائه وتشييد بنيان الاسلام
الا يرى ان الصديق رضي الله عنه كيف كانت معاملته الخلق ورفضه
الشهوات والاكتفاء باليسير من القوت والخشن من الثياب والاجتزاء بقليل
مشاهرة من بيت المال ثم الوصية برد ذلك عند وفاته الى بيت المال
وكذلك عمر رضي الله عنه وكذلك الخلفاء لا نعيد ما اذا كان سلوكهم لما
ذكرنا فكيف يظن بواحد منهم الاعراض عن قبول النص الثابت عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم والتمسك بمخالفته ولو ان واحدا منهم ضل عن رشده
وزاغ عن الهدى وآثر مخالفة الرسول ولم يبال من مقت الله تعالى رغبة
منه في استجماع الحطام والاستكثار من الحرام لما جبل عليه من شهوة

المتبع وشؤم الطبع كيف ساعده على ذلك نجباء الصحابة وكبار المهاجرين
والانصار وعلماء الامة وخيار الخليقة الذين شهد الله تعالى لهم بكونهم
خير امة وجعلهم امة وسطا ليكونوا شهداء على الناس ثم كيف استنكفوا عن الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وغصب الامر اهله والقيام بتنفيذ الاحكام في الدماء والفروج والاموال
من غير ثبوت الولاية مع ان الله تعالى وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ومدحهم على ذلك واثنى به عليهم أترى ان الله لم يعلم بما يوجد منهم بعد
وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ومن تقاعدهم عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وتسارعهم الى اعانة المبطل وخذلان المحق حتى وصفهم بذلك واثنى عليهم
به معاذ الله ان يظن المحال والرأي الفاسد والقول الباطل ثم كيف يظن
مسلم ان رهطا اختارهم الله تعالى لصحبة رسوله الذي هو خير البشر وصفوة
الانام وحماه من خلقه واصطفاهم لمحبته واسعدهم بقربه واكرمهم بدينه
الذي نسخ به الاديان وحكم ببقائه الى الابد واظهر تسويتهم الدين حتى
انتشروا في اقاصي البلاد يجمعون على الاعراض عن قبول نصه او ابطال
ما اورثه لاقاربه والانضمام الى من غصب الحق من صاحبه ونازع الامر
اهله والاشتغال بنصرته والاطباق على خذلان مستحقه ولم يسود خلقه
بعد بعده وما مضى على وفاته اسبوع مع انه سيد المرسلين وامام المستحقين
مع معاملة كل من تقدمه من الانبياء والمرسلين عليهم السلام في الدهر الطويل
والزمان المديد ثم اي سبب حمل المهاجرين الاولين والانصار على ترك
النص والاعراض عنه والاقبال في متابعة غير من نص عليه مع ان من
نص عليه باسمه من صميم بني هاشم ولباب بني عبد مناف وخالص ولد قصي
ابن كلاب وهم الاكثرون عددا الاوسطون نسبا الاوفرون مجدا ومفاخر
ومناقب ومآثر الاعزون نفسا والذين الاشرفون عشيرة وجارا ابناء هاشم
المطعمون لاهل الموسم والساقون للحجاج المسمون جيران الله تعالى الوافدون
في الملوك المبجلون عند الاقيال الموصوفون بعين التبجيل والتعظيم اصحاب

المتقين م

الوفادة

الوفادة والسقاية والسدانة ومن قدم عليه وفوض الامر اليه من بني
تيم بن مرة او عدي بن كعب ولم يكن لهم من العدة والعديد والباس
الشديد والمال الكثير والاتباع والحواشي بصفة ما لاولئك علم ذلك
من عرف التاريخ ووقف على طرف من علم الانساب واخبار السلف فلولا
انهم عرفوا ان لا نص على احد في الخلافة وان من فوض اليه هو الاحق
بذلك من غيره لاستجماع الفضائل الدينية والاصلح للقيام بعد النبي
والاقدر على تحصيل ما احتيج الى نصب الامام لاجله وهذه معاني لو
تامل ذو البصيرة ووقف عليها ولم يكابر عقله وانصف من نفسه ولم
يتابع داعية هواه لم يبق له ريبة في بطلان دعوى مدعي النص في الامامة
وعرف ضلال الروافض وافترائهم على اصحاب رسول الله عليه السلام
ثم نقول لو كان النص ثابتا لكان ادعى المنصوص عليه ذلك واحتج
بالنص وخاصم من لم يقبل ذلك منه وحيث لم يرو عنه الاحتجاج ولا الخصام
عند تفويض الامر الى غيره علم انه لا نص على احد على ان عليا رضي الله عنه
كان ممن لا ياخذه في الله لومة لائم ولا يترك الحق لضعف او هوادة وهو
الموصوف بالصلابة في الدين الموسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة
الجاش وشدة الشكيمة وقوة العزيمة المشهود له بالباس والنجدة والظفر
في معادن المصاولة واماكن المبارزة والمقاتلة على المشهورين من
الفرسان والمعروفين من الشجعان بل هو القائل في كتابه الى عامله عثمان
ابن حنيف والله لو ارتدت العرب عن حسبيته احد الخصب لبنا حياض
المنايا ولضربتهم ضربا يعمي الهام ويرض الطغام حتى يحكم الله بيني وبينهم
وهو خير الحاكمين وكذا هو القائل في هذا الكتاب ايضا انه لم يبال ميتتي
حتفه عليه سابط بجنانه في الملمات رابط ولو كان عرف من النبي عليه
السلام فيه او في عمه العباس نصا وعرف ان لا حق لغيره فيها لما انقاد لغيره
بل اخترط سيفه وخاض المعركة وطلب حقه او حق عمه ولم يرض بالذل والهوان
ولم ينقد لاحد على غير الحق ولم يتابعه في امره ولم يخاطبه بخلافة الرسول

الغلاوم

عليه السلام ولم يشاهد ايضا من ولي الامر بعده بتقليده ولان وجه ستة
ومن كان له عليه بعصيته حقه وعاص لله تعالى بالاعراض عن نص رسوله عليه
السلام بل من كان على رايه منهم لعنهم الله مع العلم انه رضي الله عنه لو لم يرض
بالذل والقهر وشهر سيفه وطلب في ذات الله تعالى حقه لم تقدم من اصحاب
رسول الله عليه السلام وزجر عنهم ايضا واعوانا لما لم يتقدم عند طلبه
حقه وقت خلافته بل ذلك لان اقرب الامر كان لحق واولى اذ كان عهد رسول
الله عليه السلام اقرب وزمانه ادنى والصحابة كانوا وقتئذ ارق افئدة
وارغب في اتباع الحق وان هذا حينما تخالف الدين وسنة الرسول عليه
السلام واميل الى نصرة الحق وخذلان الباطل وحيث لم يجرد سيفه ولم
يطلب حقه والحال في نفسه والصحابة ما وصف دل انه لم يفعل ذلك لانه
علم ان لا نص له ولا لغيره وان من قلده من الصحابة ورضيت بامامته
كان اولى به منه ومن غيره فالروافض لعنهم الله بما ادعوا من النص
صاروا طاعنين على الصحابة رضي الله عنهم على العموم وعلى علي رضي
الله عنه على الخصوص حيث وصفوه بالجبن والضعف وقلة التوكل على الله
تعالى في نصرة المحق وخذلان المبطل وعدم الثقة بوعد الرسول المفوض
اليه الامر الناص عليه بذلك والجوته حيث زوج ابنته من هو قاهر له
وحسيد له وغاصب حقه خوفا من معرته ورضي بانه يستولي على امته من
هو غاصب اذ كان يسال من السلامة وهذه روجه لا يرضى بها لنفسه من هو
اخس خليقة الله تعالى وان لم تشاد نسبتهم صادوا واصفين الله تعالى
بالكذب والخطاء في الثناء حيث وصف مثل هولاء الصحابة مع علمه بما
يصنعون بعد رسوله من تقوية المبطل وخذلان المبطل وخذلان المحق
بكونهم خير امة وبانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واختارهم لصحبة
صفيه وحبيبه لعنهم الله من هذا القول في الله ورسوله والمنتخبين من الخلق
لصحبة رسوله تشريفا له لم لو جاز الاعراض عن مثل هذا النص الوارد في
مثل هذه الحادثة التي تعم بها البلوى فما ينكرون على من زعم ان الله تعالى

نسخ

نسخ هذه الصلوات والحج والزكاة وصوم شهر رمضان وفرض مكانها
عبادات اخر لان الصحابة اعرضوا عن قبولها واجمعوا على تركها العلا بغيرها
اينبغي قول هذا القائل عمرفان قالوا لا لطولبوا بالفرق بين هذا وبين ما يدعون
وان قالوا انعم فصح هذا انهم ابطلوا الدين ورفضوا الشرايع ولم يبق دليل
ان هذه الشريعة شريعة الرسول وان هذا الدين دينه ومن اقوى طرق
الالحاد واوضح سبل اهل الفساد عصمنا الله تعالى عن ذلك ولقد صدق
من قال ادناها وامضا صغيرا اكم منه ويدها كبيرا ولو زعموا ان ما ذكر
من تزويج بنته من عمر رضي الله عنه وما ذكرتم من مخاطبته اياهم بالخلافة
وامرة المومنين وغير ذلك ليس بثابت قلنا لو لم تثبت هذه الاحاديث
مع اشتهارها وتداولها ايدي النقلة اباما وتدوين اهل الاخبار اياها
في المصنفات واحتجاج اهل الفقه بنقل علي رضي الله عنه ابنته ام
كلثوم من دار عمر رضي الله عنه بعدما قتل الى دار نفسه في جواز اعتداد
المتوفى عنها زوجها حيث شاءت عند تعذر الاعتداد في بيت زوجها
كيف يثبت روايتكم النص عن علي رضي الله عنه ومن ما انعقد اجماع الائمة
بخلافه ولم يشتهر عند النقلة ولا رواه احد من ايمة حملة الاثار مع ان فيه
ما فيه من تكذيب الله تعالى والطعن على علي رضي الله عنه اولا ثم جميع
الصحابة ثم لو جاز كون مثل هذه الروايات باطلا ولم يبق لهم في وجود علي
وجود علي رضي الله عنه دليلا فضلا عن خلافته ولا في وجود الرسول عليه
السلام والقول به تجاهل وبهذا الوجه يعرف بطلان قولهم انه كان نص
عليه الا انه كتم العداوة فان العداوة بين علي وبين غيره من الصحابة
رضي الله عنهم لم يكن بالله وما زعمون من تحمل بعضهم عداوته لقتله اقاربهم
من الكفرة جهل محض فان عليا رضي الله عنه لم يكن مختصا بقتل الكفار
بل كان غيره من شجعان الصحابة كعمر وطلحة والزبير وغيرهم كلهم كانوا
يقتلون الكفار ثم متى كانت الصحابة رضوان الله عليهم يميلون الى الغفلى
ويطالبون بالاوتار الثابتة في الجاهلية وقد الف الله تعالى بين قلوبهم

حتى ارتفعت الطوائل التي كانت بين قبيلتي الانصار اوس والخزرج في
الجاهلية من الحروب التي كانت قامت بينهم قريبا من اربعين سنة وهي المسماة
بحروب البغاة ولم يبق بشيء من ذلك اثر حتى قبلوا الاسلام حتى تالفت قلوبهم
واتحدت كلمتهم بعد ان كانوا متفرقين سان وحوبي مصاعن فكيف اختص علي
رضي الله عنه ببقاء تلك الاوتار والضغاين في حقه دون غيره ولو كان
الامر كذلك كيف لم يهدم الانصار والاعوان بعد مقتل عثمان رضي الله
عنه اذ كان الحق له وكيف لم يمنعهم تلك الاوتار والضغاين عن ذلك
وهب انه يسل بعض اقارب من اسلم من اهل مكة فاي وتر لاهل المدينة
من اوس والخزرج ولم يعاونوه ولم يقبلوا النص عليه ولم ينقادوا والذكر
وقد انقادوا لقوله عليه السلام الايمة من قريش حين روي لهم يوم سقيفة
بني ساعدة وكيف لم يرد على ذلك النص زمان خلافته وكثرة اتباعه وشيعته
ومحبته على بابيده وناصره الحرب وكيف يتوهم منه تسليم ما هو احق به من
غيره الى من ليس باهل له جبنا منه وفشلا والشجاعة شجاعته والاعتماد
على قول الرسول عليه السلام اعتماده [illegible] وقد وعده
النبي عليه السلام انه يقتل الناكثين وفيه ابقاء الامر له عند القتل ووقوع
البلاء عند سبقي ذلك على يديه واذا كان سلم الامر دل انه انما سلم لانه لم
يعرف لنفسه من الرسول عليه السلام عهدا ولا ثبت له منه نص فيه او
وصية ثم هل يتوهم في العادات الجارية كتمان حديث اشتهر وثبت في
قوم لا يتصور تواطيهم على ذلك ولو كان هذا الجاز استشهاد الكذب ورواه
عن قوم هذا وصفهم وهذا كله جهالة لا يرى ايما جهالة ولولا [illegible] في
زماننا هذا من الطاعنين على الصديق رضي الله عنه وسادا امامته
الجاعلين ذلك ذريعة الى ما يرومون من ابطال الدين واثبات الالحاد
لما بالغت كل هذه المبالغة في ذلك لظهور عواره على من له ادنى لب
والله الموفق وما يزعمون ان النبي عليه السلام لو لم ينص على امامة احد
لضيع اعظم امور الامة واوقعهم في الخبط فتنة وهذا لا يليق به عليه

السلام

السلام كلام باطل فان النبي عليه السلام قد اقام الدلالة على الحق
بذلك لكن لا بطريق النص على ما بينا وليس طريق بيان الشرايع مقصورا
على النص ليقال انه لما لم ينص فقد ضيع امر الامة بل من الحكمة ايجاب
الامتحان والتكليف لوجوه يختلف فيها اولوا الالباب كما في ساير المواضع
التي لا نص فيها الا ترى ان كل ذي عقل يعقل بالضرورة حدث نفسه ثم يعرف
بالتدبر والتامل حدث كل محسوس لم يشهد ابتداءه ثم يعقل كون كل حادث
بمحدث احدثه بعد تدبر فيه ونظر ثم يعرف المحدث بعد طول النظر في
امره انه يوصف بانه ما سوا جسما او عرضا او غير جسم ولا عرض ويوصف
بالعلم في الازل او الحدث وكذى القدرة وجميع الصفات ثم معرفة الرسل
والانبياء عليهم السلام ثم معرفة صدق الاخبار وكذبها ثم قبول الشهادات
وردها ان ذلك كله او تمامه مما كان طريق الحق من ذلك من الباطل النظر
والتفكر مع التضرع الى رب العالمين في التوفيق لذلك والهداية اليه
فانه الجواد الكريم فاذا ثبت ذا لم يكن لاحد منع جواز محنة الصحابة بعد
نبيه صلى الله عليه وسلم بمعرفة الاصلح للخلافة والعقد له بما سبق من
ادلة نظره للمسلمين وشفقته عليهم وتعظيمه امر الله تعالى وقلة مبالاته
في ذات الله تعالى بلومة اللايمين وطعن الملحدين واهتمامه لما عليه من
امر المومنين ولعمري الروافض باول طايفة من اهل الزيغ تحيرت امرا
فتحيرت عقولهم عن الوقوف على وجه الحكمة فيه غير انهم مع هذه الجهالة
اختصوا بالطعن على الصحابة رضوان الله عليهم وعلى من اراد اثبات
الحق له وعلى جميع سلف الامة بل على الله تعالى وعلى رسوله على ما قررنا
وبالله العصمة والنجاة من كل ضلال وبدعة ثم اذا ابطل ثبوت الخلافة
بالنص ثبت انها تثبت بالاختيار ثم للناس كلام في كيفية ذلك ولم اتفق
فيه على مذهب مشايخنا رحمهم الله وروي عن الاشعري انه اذا احد من
اهل الاجتهاد لو اجتهد في زمان موقت امام ورأى اسباب الصلاحية
في احد ثابتة فعقد له الامامة انعقدت له ولم يبق لغيره بعد ذلك ان

لا يخالفه ولا وجه الى اشتراط الاجماع اليوم لما فيه من تاخير الامامة
عن وقت الحاجة اليها لو شرطنا الاجماع عند الاختيار والمبايعة
وانما اعتبروا وجود العقد ثم اوجبوا المتابعة بعد ذلك ثم الاجماع اذا
خرج من ان يكون شرطا لم يكن عدد اولى من عدد فسقط اعتباره لثبوت
التعارض وانعدام الترجيح ويستدل على صحة هذا القول بما روي
عن عمر رضي الله عنه انه قال يوم السقيفة لابي عبيدة رضي الله عنه
ابسط يدك ابايعك فقال له ابو عبيدة اتقول هذا وابو بكر حاضر فعلم
من رايه انه يراه اولى وابو عبيدة امين الامة لا يخون والامة تعتمد
على قوله فبايع ابا بكر رضي الله عنه وانعقدت امامته وانبرمت على
انها تنعقد بعقد واحد وكذا استدلوا عليه بعقد ابي بكر لعمر رضي الله
عنه واستخلافه له من غير مشاورة لغيره وجوزت الامة ذلك وبايعوا
عمر رضي الله عنه فكان دليلا ان الامامة تنعقد بعقد واحد باجماع
المسلمين والله الموفق فصل في الكلام في امامة ابي بكر
الصديق رضي الله عنه واذا ثبت ما تقدم من وجوب الامامة والشرائط
من اتصف بها صلح للامامة نقول بعد ذلك ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه
كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خليفة محقا واماما مفترض الطاعة
واجب الامتناع فيما يورده ويصدره ويامر به وينهى عنه وذلك لانه رضي
الله عنه استجمع شرائط صحة الخلافة فانه كان قرشيا لا ريبة لاحد في
ذلك وكان ما وراء ذلك من العلم والديانة والصلابة ورباطة الجاش
والعلم بتدابير الحروب والقيام بتهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا
ومعرفة سياسة العامة وتسوية امور الرعية كله كان ثابتا له الاخبار
به الصحابة رضي الله عنهم وانقادوا لاوامره على ما نبين ولو لم يكن من
بركة ايامه ومن يمنه الا ارتفاع ما وقع من الاختلاف بين الصحابة
رضوان الله عليهم لكان ذلك دليلا على كونه محقا فيما تولى هاديا
مهديا فيما يفعل ويامر فان اول خلاف وقع كان الخلاف في وفاة النبي صلى

الله

الله عليه وسلم فان عمر رضي الله عنه كان يقول انه عليه السلام لم يمت
وان من قال انه مات افعل به كذا الى ان اتى ابو بكر الصديق رضي الله
عنه واخبر انه مات وتلا قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون ثم صعد
المنبر وخطب وقال في خطبته الا من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات
ومن كان يعبد رب محمد فان رب محمد حي لا يموت فاجمع الناس على موته
صلى الله عليه وسلم ثم اختلفوا في موضع دفنه فاشار المهاجرون رضي الله
عنهم الى ان يدفن بمكة لانها منشاه وبلدة اباءه وبعضهم اشاروا الى
نقله الى مقابر الانبياء عليهم السلام ببيت المقدس والانصار قالوا انه
يدفن بالمدينة التي هي دار هجرته ومكان ظهور ملته وانتشار دعوته
الى ان روى ابو بكر الصديق رضي الله عنه الانبياء يدفنون حيث يقبضون
فقبلوا روايته وارتفع الخلاف ببركته ثم اختلفوا في امر الخلافة فكانت
الانصار تقول منا امير ومنكم امير وبعضهم كانوا يميلون الى العباس
رضي الله عنه وبعضهم يرون عليا رضي الله عنه احق بذلك ثم ارتفع
الخلاف واتفقت الاراء واجتمعت على ابي بكر الصديق رضي الله عنه
اما لما علموا بذلك باشارة الكتاب او الاحاديث على ما نبين واما استدلالا
منهم بتعريض النبي عليه السلام اقامته مقامه في اعظم اركان الدين وهو
الصلاة اليه وامره اياه بان يحج بالناس سنة تسع عند قعوده عليه
السلام عن اقامته بنفسه لعارض شغل له واما بان اللطيف الخبير جل
ثناؤه وتبارك اسماؤه نظر لامة حبيبه ومتبعي سنته وبجبه لجمع
ارائهم المختلفة واهوائهم المتشتتة على من هو اكثرهم فضلا واغزرهم
علما واوفرهم عقلا واصوبهم تدبيرا وارسخهم عند المصائب ثباتا واشدهم
على وعد الله تعالى باظهار الدين على الاديان اتكالا وايمنهم نفسه واطهرهم
سريرة واعودهم على اقتناء الخلق وطبقات الرعايا واطلقهم عن المخاوف
نفسا واصونهم من القبائح عرضا واشدهم لامور الدين تعظيما واقدمهم
اسلاما واجودهم كفا واسمحهم ببذل ما احتوى من المال في ذات الله

التام

تعالى بيدا اذا تلهم في ذات الله مبالاة عن لومة لائم وملاحاة جاهل فرضوان
الله وتحياته عليه وعلى متبعيه ومحبيه ولعنة الله تعالى والملائكة والناس
اجمعين على مبغضيه وكذا اختلفوا في تنفيذ جيش اسامة بن زيد وفي ترك
الصدقات في تلك السنة وابى هو رضي الله عنه الا تنفيذ ما امر به رسول
الله عليه السلام وقال لا احل عقدة عقدها رسول الله عليه السلام وقال
في باب الصدقات والله لو منعوني عناقا او عقالا مما كانوا يؤدونه الى
رسول الله عليه السلام لقاتلتهم عليه فانقادوا كلهم لامره وساعدوه على رأيه
ثم الدليل من كتاب الله تعالى على ذلك قول الله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم امر الله تعالى نبيه عليه السلام
ان يقول للذين تخلفوا عن الغزو انكم ستدعون الى قوم اولي باس شديد
واشار في الاية الى ان الداعي مفروض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم اياه
واجابتهم الى ما دعاهم اليه ويستحقون التعذيب بالعذاب الاليم بعصيانهم
اياه واعراضهم عن الاجابة الى ما دعاهم اليه فانه قال فان تطيعوا يؤتكم
الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما وهذا هو
امارة كون الداعي مفروض الطاعة ثم سلف الامة اختلفوا في المراد بقوله
تعالى اولي باس شديد منهم من قال هو بنو حنيفة ومنهم من قال فارس
على ما تقدم في اية اخرى بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد والمراد منه
فارس وهم جنود بخت نصر فان كان المراد منه بنو حنيفة فقد كان الداعي
اليهم ابا بكر رضي الله عنه فتثبت بذلك خلافته واذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة
من عقد هو له الخلافة واستخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه وان كان
المراد منه اهل فارس فالداعي اليهم كان عمر رضي الله عنه فتثبت بالامامة
خلافته وبثبوت خلافته تثبت خلافة من كان هو خليفة له وعقد هو له
الخلافة وهو ابو بكر رضي الله عنه فكان في الاية دليل خلافة الشيخين رضي
الله عنهما والدليل عليه قوله تعالى اقتل انقلبتم على اعقابكم ومن ينقلب على
عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين فاخبر عز وجل فيهم من ينقلب

على

على عقبيه ومنهم من شكر الله تعالى بالصبر على دينه والقيام به وقال
الحسين رحمه الله كان ابو بكر رضي الله عنه امام الشاكرين لان الذين صبروا
على دين الله تعالى هم الذين ما رجعوا المنقلبين وكان هو امامهم وكان ذكر الانقلاب
من الله تعالى عند موت نبيه عليه السلام فثبت انه كان في عهد ابي بكر الصديق
رضي الله عنه اذ الارتداد كان الا في عهده ولا خروج الى اهل الردة الا
اصحاب ابي بكر رضي الله عنه وكانوا الشاكرين وابو بكر رضي الله عنه كان
امامهم والله الموفق والدليل على صحة خلافته اجماع الصحابة رضوان الله
عليهم والاجماع حجة قاطعة موجبة للعلم قطعا بنص كتاب الله تعالى
وخبر الرسول عليه السلام المسموع منه او الثابت عنه بطريق لا يتوهم
فيه شبهة الانقطاع فان قالوا دعوى الاجماع ممنوعة فان عليا تأخر
عن بيعته ستة اشهر او ثمانية اشهر قلنا قد انعقد بعد بيعته وبه نحتج
فلم يكن في السلم فدل ان الاستدلال به في غاية البطلان ثم نقول لو عرفتم
مخرج الحديث لما تعلقتم به لان سبب الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة واكثر
اهل النفاق في ذلك وزعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم ابغضه وقلاه
واستثقل صحبته فاتبع علي رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولحق
به وقال يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال اما ترضى ان تكون مني
بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي اي اني استخلفتك بعد غيبتي
عن المدينة عليها كما استخلف موسى هارون عليهما السلام حين غاب
عن قومه لمناجاة ربه وهذا يدل على رضاه باستخلافه على المدينة مدة
غيبته عنها لا على انه خليفته بعده كما في حق هارون عليه السلام فاذا
ليس فيه اثبات خلافته نصا ولا دلالة ايضا فانه عليه السلام استخلف
على المدينة في اكثر غزواته او في كثير منها ابن ام مكتوم رضي الله عنه
وما كان ذلك دلالة استخلافه اياه بعده وقوله الا انه لا نبي بعدي
اي بعد نبوتي لا في حال حياتي ولا بعد مماتي فانت مني بمنزلة هارون

من موسى عليهما السلام في استخلافه اياه على المدينة مدة غيبته عنها لا في
النبوة اذ لا نبوة بعد نبوته وثبت بهذا ان لا دلالة فيه على ثبوت خلافته
ثم انه عليه السلام كما ولاه على المدينة ولى ابا بكر رضي الله عنه الموسم
وامامة الحج سنة تسع وولاه الصلاة في اخر عمره وولى عمر رضي الله عنه
صدقات قريش وولى زيد بن حارثة وابنه اسامة عند موته الجيش الذي
انفذه ابو بكر رضي الله عنه وبعث معاذا الى اليمن فانه عليه السلام
كان جعل لمعاذ ان يعامل كسرى على عمل اليمن بجميع مخاليفها بعد ما اسلم لم
يشرك معه فيها احدا ولم يزل عليها حتى مات عام حجة الوداع فحينئذ
فرق رسول الله عليه السلام عماله في اليمن منهم ابو موسى الاشعري رضي
الله عنه وخالد بن سعيد بن العاص ويعلى بن امية وعمرو بن حزم وعلى
بلاد حضرموت زياد بن لبيد البياضي وعكاشة بن ثور وبعث معاذ بن جبل
معلما لاهل اليمن وحضرموت يتنقل في اعمالها اجمع وعتاب بن اسيد
الى مكة قاضيا واميرا وولى عمرو بن العاص على الناس في غزوة ذات
السلاسل في اشياء يطول ذكرها لم يكن شيء من ذلك دليلا على الامامة بعد
وفاته عليه السلام ثم ان خصومكم لا يدعون في ابي بكر رضي الله عنه مثل
هذه الاحاديث بل ما هو اثبت منها رواة واكثر منها نقلة واصح منها
معنى فان ابن ابي مليكة روى عن ابن عباس رضي الله عنه قال ابو بكر
وعمر مني بمنزلة هارون من موسى فان قالوا هذا من اخبار الآحاد قيل
لهم كذلك قول خصومكم لكم فيما رويتم وهذا دليل بطلان تعلقكم به وعدم
دلالته على المتنازع فيه بتركه رضي الله عنه التعلق به يوم السقيفة وعلى
اصحاب الجمل واهل صفين وتسليمه الامر للذين استخلفوا قبله واخذه
عطياتهم ووطئه الحنفية من سبيهم وتزويجه ابنته ام كلثوم من عمر رضي
الله عنه وقوله في عمر والله ما احد احب الي ان القى الله بصحيفته
من هذا المسجى وقوله في رواية سويد بن غفلة وكثير من الصحابة الا ان
خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم بالخير حيث هو ورواية

المسجى

رضي

ورواية رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هذان سيدا كهول
اهل الجنة من الاولين والاخرين الا النبيين والمرسلين وقوله رضي الله
عنه ما حدثني احد عن رسول الله عليه السلام الا استحلفته الا ابو بكر وحدثني
ابو بكر وصدق ابو بكر رضي الله عنه وما روي في شان ابي بكر وعمر رضي
الله عنهما انه عليه السلام قال هما من الدين بمنزلة السمع والبصر وروي
انه قال في ابي بكر لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن صاحبكم
خليل الرحمن وروي عنه عليه السلام انه قال ان تولوها ابا بكر تجدوه زاهدا
ضعيفا في بدنه قويا في امر الله تعالى وان تولوها عمر تجدوه قويا
في بدنه قويا في امر الله تعالى وان تولوها عليا تجدوه هاديا مهديا
ومن الجائز ان يكون مراده عليه السلام بذلك الاشارة الى ان كل واحد
منهم يلي في وقته ويكون كل واحد منهم في وقته على ما وصف ثم خص عليا
رضي الله عنه بقوله له تجدوه هاديا مهديا لما علم من مخالفة كبار
الصحابة اياه فبين بذلك انه يكون حينئذ على الهدى ويهدي من اتبعه
ولم يخالفه الى الحق وكانت هذه الحاجة في حق ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
منعدمة لعلمه بطريق الوحي انهما لا ينازعان في الامر بل يتفق عليهما اتفاق
الصحابة وينعقد على ذلك اجماعهم والله اعلم وقد روي عن طريق الاستفاضة
انه عليه السلام قال الخلافة بعدي ثلاثون سنة وهذه هي مدة الخلفاء
الراشدين فيكون الحديث دليلا على صحة خلافتهم على الترتيب الذي كان
وروي ايضا انه عليه السلام قال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما وهو حديث مشهور وروي انه عليه السلام قال ان يطع
الناس ابا بكر وعمر رشدوا ورشدت امتهم وان يعصوهما غووا وغوت
امتهم وروي انه عليه السلام قال من افضل من ابي بكر زوجني ابنته
وجهزني بماله وجاهد معي ساعة الخوف وروي ان امراة جاءت الى
النبي صلى الله عليه وسلم فسالته شيئا فقالت ان جئت فلم اجدك فالى من
ارجع تعرض بالموت فقال عليه السلام ان عدت فلم تجديني فارجعي الى

ابي بكر الصديق رضي الله عنه وروي انه عليه السلام قال لا ينبغي لقوم
فيهم ابو بكر ان يتقدمهم غيره وفي الاحاديث كثرة لا وجه الى ايرادها
لما فيه من الخروج عن شرط هذا الكتاب ثم ما روي في شأن ابي بكر رضي
الله عنه من الاحاديث يؤيده اجماع الصحابة واشارة كتاب الله تعالى
على ما قررت وما يرويه الروافض فنص يرده الاجماع ودلالة الكتاب
ووضع علي رضي الله عنه ويؤيد هذا كله قول النبي صلى الله عليه وسلم
في مرضه مروا ابا بكر يصلي بالناس فقالت عائشة رضي الله عنها انه
رجل اسيف لا يطيق فقال عليه السلام انكن صواحبات يوسف مروا
ابا بكر يصلي بالناس فامروا ابا بكر رضي الله عنه فصلى مكانه وذلك
دليل على استخلافه لان الامامة الامارة بطريق الاولى يدل عليه انه
قال ابو بكر رضي الله عنه اقيلوني فلست بخيركم فقال له علي رضي
الله عنه لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله عليه السلام لا يؤخرك
رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا والامر في صحة امامته ظاهر والا
مستدلا لها على امامة الامارة قوي ويدل عليه قول ابي عبيدة لعمر
رضي الله عنه يوم السقيفة لما قال له عمر رضي الله عنه ابسط يدك
ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر والله ما كانت لك في الاسلام فهة
الا هذه ومثل هذه الاحاديث والدلائل فيها كثرة وفيما اوردنا
كفاية لمن يبصر نفسه والله الموفق فان قالوا ان ابا بكر رضي الله عنه
منع ميراث النبي صلى الله عليه وسلم عن ذريته يعنون بذلك ان ابا بكر
رضي الله عنه لم يدفع فدك الى فاطمة رضي الله عنها قلنا ان ابا بكر رضي الله
عنه لم يمنع ميراثه ودفنه لينتفع هو بنفسه او يدفع الى احد من المتصلين
به بل ليكون صدقة لعامة المسلمين فانه سمع رسول الله عليه السلام
يقول انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ويشهد جماعة من
كبار الصحابة رضي الله عنهم لهذا الحديث منهم عمر بن الخطاب وعثمان
بن عفان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم والعباس

حلمهم

حلمهم جملتهم وبعضهم العابد وسوادهم في خيار الخلق وكبار اصحاب
النبي عليه السلام ورضي منهم على انهم رووا هذا الحديث ولم يتأولوا من
تكذيب ناقليه من كبار الصحابة وعلموا ان هذا الحديث مستعمل وفي
الكتاب ما يدل عليه قال الله تعالى وورث سليمان داود وقال
خبرا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من ال
يعقوب وهذا لجهلهم بالمراد من الايات وذلك ان المراد من الايات
كان وراثة العلم والحكمة لا المال كما قال تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا وقد روي ان الانبياء عليهم السلام لم يورثوا
دينارا ولا درهما انما ورثوا هذا العلم او قريب منه ولهذا قال
النبي العلماء ورثة الانبياء ولهذا قيل ما ورث والد ولدا خيرا من
ادب حسن والدليل على ان المراد من وراثة سليمان داود كان
من العلم لا المال قوله تعالى في اثر ذكر الميراث وقال يا ايها الناس
علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء والمراد منه ذكر الحكمة والعلم
وكذلك قول زكريا عليه السلام واني خفت الموالي من ورائي والانبياء
عليهم السلام يخافون من ذهاب العلم لا المال الا تراه قال يرثني
ويرث من ال يعقوب ومال ال يعقوب يرثه اولاد ال يعقوب
لا ولده فعلم انه اراد به العلم فاما امر فدك فان فاطمة رضي الله عنها كانت
لا تدعي فيها الميراث وانما كانت تدعي ان رسول الله عليه السلام نحلها اياها
وكان لا يجوز لابي بكر ان يعطيه فدك مع ما تقدم من امتناع جريان الارث
في اموال الانبياء ما لم يثبت عنده انه عليه السلام نحلها في حال حياته فتشهد
لها بذلك علي رضي الله عنه فقال لها هاتي شاهدا اخر فشهد لها ام ايمن
مولاة النبي صلى الله عليه وسلم فقال قد علمت ما ثبت رسول الله عليه السلام
انه لا يجوز الا بشهادة رجل وامراتين فانصرفت والدليل على كون الصديق
مصيبا في ذلك ان عليا رضي الله عنه لم يدفع ذلك الى الحسن والحسين
وقت خلافته ولو كان الامر كما زعمت الروافض من ظلم ابي بكر الصديق

رضي الله عنه لكان علي اولى بالناس بدفع تلك الغلات لمستحقيه ان
الصحابة باسرهم امتنعوا عن الاعتراض عليه والتعرض له في ذلك مع
ان الله تعالى وصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولو كان
ذلك منكرا من ابي بكر رضي الله عنه لكانت الصحابة على ضد ما وصفهم الله
تعالى وهو فاسد وكذا الخبر على رضي الله عنه لم يرد احد ذلك من ابي بكر رضي
الله عنه فلما سوى المأمون لفرط ميله الى الرفض وغلوه في ذلك
وقصة ذلك ان فدك كان على ما فعله ابو بكر من صرف ما ارتفع منها الى
المحتاجين من المسلمين كان على ذلك الى زمن معاوية رضي الله عنه ثم
اقطعها مروان بن الحكم ثم ان مروان وهبها لابنيه عبد العزيز
وعبد الملك ثم نصيب عبد العزيز صار لابنه عمر بن عبد العزيز ونصيب
عبد الملك صار لابنيه الوليد وسليمان ثم لما ولي الوليد وهب عمر بن
عبد العزيز نصيبه منها للوليد وكذا سليمان فصار كلها للوليد ثم
ان عمر بن عبد العزيز ردها في خلافته الى ما كانت عليه فلما كانت
سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر
ان يعطي فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن
زيد ومحمد بن عبد العزيز بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي
ابن ابي طالب ليقوما بها لاهلها فلما استخلف المتوكل ردها الى
ما كانت عليه هذا كله معلوم عند اصحاب التواريخ ولما لم ينازع احد
من الصحابة ابا بكر رضي الله عنه في ذلك حال حياته ولم يغيره احد بعد
وفاته علم انه كان مصيبا في ذلك وهكذا الجواب عن قولهم ان
ابا بكر رضي الله عنه ابطل سهم ذوي القربى مع انه ثابت بنص الكتاب
فان ابا بكر رضي الله عنه وان فعل ذلك فلم يعترض عليه احد في ذلك حال
حياته ولا غيره احد بعد وفاته وان عمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم
اسقطوا ذلك علما منهم ان ذلك كان معلولا بعلة النصرة وقد زالت بوفاته
كسهم المؤلفة قلوبهم سقط بسقوط علته والدفع الى ابن السبيل يسقط

بوضوحه

بوصوله الى منزله والسهم اليتيم ينقطع ببلوغه او علما منهم ان ذلك
كان للفقراء منهم دون الاغنياء وقد بقي على ذلك الوجه وسهم يمنع ذلك
الفقراء منهم وهي مسئلة اجتهادية اختلف فيها الفقهاء وائمة اهل
الفتوى فلا يعترض بمثله في ما ثبت بدليل الكتاب واخبار الرسول
واجماع الصحابة في انه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقسم
هذا السهم الا يوم خيبر وقد كان بعده غنائم كثيرة كغنائم حنين
وغيرها فلم يخرج منها سهم ذوي القربى وجميع ما يتعلق به الروافض
من المحالات ويختلقون من الاكاذيب والاحاديث الباطلة التي
لا اصل لها مردود لما ذكرنا من اجماع الصحابة والدلائل الناطقة
ولو لم يكن من بركة امامته ويمن نقيبته الا ما كان من اجتماع
الكلمة وتاليف القلوب وتتابع الفتوح ورد من ارتد من العرب عن
الاسلام اليه بعد من ابى الرجوع اليه واستيصال شأفة من
نكص على عقبيه واصر في عناده وتطهير جزيرة العرب عن اهل الشرك
والردة واجلائه الروم مع قوتهم وشدة شوكتهم ووفور عددهم وعددهم
وباقل سكنهم عن الشام واطرافها والجائهم الى الحصون والدروب
وتحصنهم بمعاقلهم وصعوبتهم وطرد فارس عن حدود السواد واطراف
العراق مع كثرة ما لهم من الجنود والعساكر ووفور ما اجتمع عندهم
من الكنوز والذخائر واجتماع من كان اجتمع بابهم من الاجانب
والكماة والابطال الموصوفين بالباس والنجدة والقوة والشدة
الذين نشأوا في ظلال الرماح والصفاح وتعودوا بلبان التراح
والكفاح يتسارعون الى حومة الحرب تسارع العشاق الى القبل
ويتطايرون الى ميدان الطعن والضرب تطاير الفراش في الشعل
مع ما كان لهم من الملك الذي ورثه اهله كابرا عن كابر ونسله الاول
منهم الى الاخر فاستاصله هذا الدين الاول والاخر الا طول طويل
العماد ثابت الاوتاد بادع التطاول رائع الحلل منصوب الرايات والاعلام

مشهورة الوقايع والايام تفتخر بها لهم الملوك والجبابرة ويدين لهم
في اعلى الاوصاف واكثر الحالات الاجيال والقياصرة فلما اتاهم
جيوش الصديق رضي الله عنه مع خالد بن الوليد وان الجيوش والجنود
والكبرى لاعلام والبنود وضيعت لتقود والحدود وعجزوا عن مقاومته
في القتال وضعفا عن مضادته عند الصيال الى ان امره بالركض
الى الشام والانضمام مع من كان بها من جيوش اهل الاسلام لما كان
الامر هناك اشد والالحاح عن تلك الجهة اعضل ولو لم يكن للصديق
رضي الله عنه الا هذه الامور المذكورة ولم يحصل من بركة امامته الا
هذه الفتوح الجليلة لكانت من ادل الدلايل على صحة تقلده الخلافة
ووضوح ابيه رأيه الامامة وما سلكه ومثل الدواب في طعنهم عليه
ونسبة ما هو مبرؤة عنه من الباطل الا كما قال الفرزدق شعر

ان الاراقم لن ينال قديمها * كلب عوى متهم الاسنان
ما ضر تغلب وائل اهجوتها * ام بلت حيث تناطح البحران
وعاد عوى والمجد يبني وبينه * له حاجز دوني در كي مدافع
ترنت هجناه لهود عن لوار بعت * به الريح فدا لاسب وهي طالع

الكلام في صحة خلافة عمر الفاروق

رضي الله عنه انه كان صالحا
للخلافة لكونه رضي الله عنه قرشيا لم تفته شيء كان في علمه ورايه وسداده
واستقامته وصلابته في الدين وامره بالمعروف ونهيه عن المنكر
وزهده في الدنيا وطلبه النفس عن الملاهي وقوة بطشه وشدة بأسه
واهتدايه الى قيادة الجيوش وتعبئة امورهم في غير ذلك من الاوصاف التي
تطلب في الامام بحيث لا يخطر بالبال تصور اجتماعها في ذات وسابعون
ذكر كل صفة من صفاته التي هي مناط المدح عنه لاشتهار ذلك وكذا
في جانب المشرق من العرب والجيرة الى اقصى خراسان وزوال ملك
العجم وانقطاع مدة دولتهم وانهدام اركان ملكهم وانقطاع بنيان
سلطانهم مشهورة والاخبار بها متواترة يسجل جاحدها في حد العناد ثم

بعد

بعد ثبوت كونه صالحا للامامة عقد الخلافة له ابو بكر رضي الله عنه
فلما قيل له تولي علينا فظا غليظا روي ذلك عن طلحة رضي الله عنه قال
لو سألني الله تعالى يوم القيامة لقلت وليت عليهم خير اهلك فلم ينكر
عليه وبايعوه فانعقد على امامته وكونه افضل الامة بعد ابي بكر رضي
الله عنه اجماع الصحابة وهي حجة قطعية لنص الكتاب ثم انا قد ذكرنا
ما في قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد
من الدلالة على امامة عمر رضي الله عنه عند اثباتنا امامة الصديق
رضي الله عنه وذكرنا هناك احاديث تدل على ذلك من نحو قوله عليه
السلام اقتدوا باللذين من بعدي وفي الجملة لا ريبة لاحد اعترف بامامة
الصديق رضي الله عنه في امامة عمر رضي الله عنه وانما انكر ذلك
من انكر امامة ابي بكر رضي الله عنه بما لم من السنة ودعوى النص في
غيره او دعوى الوراثة وكل ذلك قد ابطلناه بحمد الله تعالى وثبتت
خلافته وبعد ثبوت خلافته لا شك في ثبوت خلافة عمر رضي الله عنه فساس
الناس بسياسة رتب الامور ترتيبا وسوى امور الجيش تسوية وعدل
في قسمة ما افاء الله تعالى عليهم عدلا بحيث صار مثلا في العالمين وصلت
سنته في ذلك وانوار لمن اراد الخير في ذلك وبحوي الصواب فيه ثم انه
مصر الامصار ودون الدواوين و[illegible] الارض واعطى الخلق وامن الطرق
وسوى بين القوي والضعيف واستاصل من الملوك من لم يقبل الحق
وانف من قبل الحق به ولولا مخافة التطويل لتثبت بعض ذلك ومن رغب
في الوقوف عليه فلن يتعذر عليه ذلك لما سلف منه كتاب التواريخ ثم ان
من لحق به مع مخالفته في الدين وسعيه في تقوية الاسلام ثم ما عليه من جلالة
القدر في العلم وشدة الحرص في توطيد معالم الاسلام وتشييد بنيان الملة
ثم ما عليه من الزهد في الدنيا واختيار الفقر ولبسه الصوف واللباس
الخشن ثم ما عليه من الشفقة على الرعايا معيشتهم وسد خلتهم ثم ما عليه من المناقب
حتى قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال لو لم

احد

سيما الارامل والضعفاء والزمنى والايتام و
سعد امورهم والقيام بمصالحهم
تهيئة اسباب معيشتهم صح

انبث فيكم لبعث عمر رضي الله عنه وقال ان الله تعالى ضرب الحق على لسان
عمر وقلبه يقول الحق وان كان مراد قال وان يكن محدثين وان عمر لمنهم
في امثال لهذه ابطول ذكرها ولابد ترك نحوها تقيني شرك طن انه قوله انه
متعلق بما تقدم وقوله من طن انه رضي الله عنه يغصب حق اهله ويتولى
على ما كان غيره احق به ظلما منه وعتوا ويتزوج ابنته تهورا فادا به
ليستحق ان لا يعد في عداد اهل العلم والدين ويستنكف عن مجادلته ويتجافى
عن ارشاده اذ من هذا منزلته من العلم والعقل غير قابل للصلاح وغير
متعلق للارشاد بالقبول والحجة بالانقياد بل تقويمه بالقمع بالسيف والا
معلا بالقتل او الاذلال اعضل من داء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد
ولو كان منه ما ذكروا لم يكن لعلي رضي الله عنه ضعف في البدن ولا جور
في الراي ولا جبن في القلب ولا فتور في الحمية ولا قلة في عدد العشيرة ولا
خمول في الذكر ولا مساهلة فيما يرجع الى امور الدين ثم لم يكن تقدمهم للخلافة
واستيلاءهم على الامارة لاستعباد الرقاب وبسط اليد في الحطام والاحتواء
على كل نفيس واجتذاب كل خطير من الاموال كما هو عادة طلاب دول
الدنيا ممن له ادب ملك او قدم بيت او من الفتاك والمتصعلكين الذين
همهم التغالب والتجاذب وجمع الاصحاب والتراس على الاحداث ليتوصلوا
به الى نيل الدول والاقدار فيصفوا لهم المملكة ويخلص لهم ما هو نفسهم
من نيل الرغائب والفوز بالمطالب والاستمتاع بصنوف الملاذ وضروب
الشهوات واعطاء النفس الامارة بالسوء مبتغاها وانالة النفس السبعية
بغيتها ودعتها ليقع به التنازع والتخاصم ويغصب البعض حق البعض
ويستولي على ما هو حق الغير بل كانت هممهم مقصورة على الاشتغال بما به
تقوية اركان الدين واساس قواعد الاسلام وارادتهم مصروفة الى ما فيه
انتشار الدعوة وظهور الملة وتحقيق ما سبق الوعد به لقوله تعالى وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض فمن حمل امرهم
على ما حملته الروافض فذلك لسوء رايه وفساد اعتقاده فيمن اختاره

الله

الله تعالى لنصرة دينه وصحبة نبيه والثناء عليهم بالخير ووصفه بكل جميل
والله مجازيهم ومكافيهم على سوء رايهم وفساد اعتقادهم فيهم

الكلام في امامة عثمان

رضي الله عنه واذا ثبت امامة الشيخين رضي الله
عنهما بما ذكرنا من الادلة يثبت امامة عثمان رضي الله عنه لان جميع
شرايط الامام من النسب والعلم والزهد والقدرة على القيام بجميع
ما يحتاج الى الامام لاجله ثابتة في حقه وقد عقد له عبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنه الخلافة وهو اهل العقد بدليل اشتغال عبد الرحمن بن
عوف بالعقد له ولو لم يكن اهلا لما فعل ولانه احد اهل الشورى ولو لم يكن
اهلا للخلافة لما ادخله عمر رضي الله عنه في اهل الشورى ولو فعل ذلك
لانكره الصحابة اذ هم الموصوفون بتغيير المنكر وحيث لم ينكروا دل انه
كان اهلا لذلك ولان جميع ما هو من شرايط الامامة من النسب والعلم
بالحلال والحرام وحفظ القران والعدالة والاستقلال بكفاية ما يناط
بالامام وشرعت الخلافة له كانت ثابتة له واذا ثبت ذلك ثم عقد من هو
اهل للعقد بعقده ولكن كيف وقد انضم الى عقد عبد الرحمن بن عوف
اياه اجماع الصحابة وهو دليل موجب للعلم قطعا ويقينا وما روي ان عبد
الرحمن قال لعلي رضي الله عنه ابايعك على ان تحكم بكتاب الله وسنة رسوله
وسيرة الشيخين فقال علي رضي الله عنه احكم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله
واجتهد رايي فقال ذلك لعثمان رضي الله عنه فقال نعم دليل على صحة
خلافة الشيخين واعتقاد الصحابة امامتهما وانهم كانوا يحمدون طريقتهما
ويقتفون اثارهما ويسلكون سبيلهما ويرضون بسيرتهما وقول علي رضي
الله عنه احكم بكتاب الله وسنة رسوله واجتهد رايي ليس فيه دليل على مخالفته
لهما ومجانبته اياهما لما مر من الدلايل الدالة على متابعته اياهما ورضاه
بامامتهما بل ذلك لان مذهبه كان ان المجتهد يجب عليه اتباع اجتهاده ولا
يجوز له تقليد غيره من المجتهدين وكان من مذهب عبد الرحمن بن عوف
وعثمان ان المجتهد يجوز له ان يقلد غيره اذا كان افقه منه واعلم بطريق

الدين واتبع لوجوه المقاييس وان ترك اجتهاد نفسه لرايه وتتبع رأي
ذلك وبقي هذا الخلاف في ائمة الدين وفقها الامة والدليل على ان ذلك
كان لاختلاف ما بينهما في هذه المسئلة دون ان يزري على رضي الله عنه
مخالفتهما انه تابع عثمان رضي الله عنه واعتقد امامته وكان فيما عده
فيما مر والحاصل ان كل من يأبى خلافة احد من الخلفاء الراشدين بسبب
واحد مما منهم امالا محل له الى ما يوجب قدحا في حاله لكونه يزيل اجماع الصحابة
من كونه حجة عليه وينسبهم بالاجماع على ما سوا المنكر والامتناع عن تغييره
واكثر ما يروون مما يوجب قدحا في واحد منهم اخبارا وتثبت بطريق الاحاد ومع
ذلك كله على من لا يوثق به فلا يكون مقبولا بمقابلة اجماع الصحابة وكثيرا ما
يروون اشيا لا حجة لهم فيها يطعنون بها لجهالتهم بمحال اجتهاد وجوهها حجة لهم
والتمسك باجماع الصحابة رضي الله عنهم اولى من اتباع مثل تلك الروايات
الشاذة الخارجة عن اجماع المسلمين خصوصا فيما الحاجة فيه الى ثبوت
العلم دون العمل وهي غير موجبة للعلم وان خلت عن معارضة الاجماع
فكيف وقد وردت لخلافه فاما ما طعنت الروافض على عثمان رضي
الله عنه انه قتل عبيد الله بن عمر رضي الله عنه حين قتل الهرمزان لاتهامه
اياه بقتل عمر رضي الله عنه فطعن في غير مطعن وذلك لان ولي الهرمزان
جماعة المسلمين اذ لم يكن له وارث والامام هو القائم بامور المسلمين
فكيف هو المتصرف في استيفاء القتل او العفو بالدية فمن طعن فيه بذلك
فلجهله يطعن وما قالوا انه رد الحكم بن ابي العاص طريد رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى المدينة فهو ايضا فاسد لان عثمان رضي الله عنه اخبر
انه كان استاذن النبي عليه السلام في رده فاذن له وقد كان اخبر لذلك ابا بكر
رضي الله عنه وطالبه بشاهد آخر معه ليرده وكذلك فعل عمر رضي الله عنه
فلما ولي هو بنفسه حكم بعلمه على ان المعنى الذي كان النبي عليه السلام اخرجه
له قد كان ارتفع وهو كان عمه وكانت صلة الرحم وقرابته واجبة عليه
ورده صلة القرابة مع علمه بزوال المعنى الموجب لطرده واخراجه وما يزعمون

ان بعض عماله خانوا وظهرت منهم امور مستنكرة فايضا لانه لما
ظهر ذلك من دلاته عزلهم وذلك لا يوجب قدحا فيه ولان هذا في حاله فان
القعقاع بن سور ولاه علي بن ابي طالب رضي الله عنه على ميسان فاخذ اموالها
ولحق بمعاوية وكذا اشعث بن قيس حين ولاه اذربيجان فاختان فيها
ولم يوجب طعنا في علي رضي الله عنه وما يزعمون انه احرق المصاحف
فذلك لئلا يقرأ القرآن بغير ما اجتمعت الصحابة على ثبوته كتاب الله تعالى
ومثل ذلك لمصلحة مما لا يكون منكرا كغسل الالواح في الكتاتيب وما زعموا
انه ضرب عمارا رضي الله عنه فغير ثابت ولما يروون ان عمارا قال لقد
قتلناه كافرا كذب على عمار لم يثبت ذلك عنه وروي ان عليا رضي الله
عنه انكر ذلك على عمار وكذا الحسن بن علي حتى روي ان عليا رضي الله عنه
قال اكفر برب كان يؤمن به عثمان رضي الله عنه فسكت عمار رضي الله
عنه وما يزعمون انه نفى اباذر فليس بثابت ايضا وروي ان الحسن البصري
كان جالسا في مجلسه فدخل عليه رجل فقال اعثمان اخرج اباذر فقال
الحسن لا كذبوا فتعجب اصحابه من ذلك وقالوا اما معنى ما ذكره من
من الكلام فقال انه سال على طريق التصحيف اعثمان اخرج اباذر فقلت
لا ولو ثبت لكان من الجائز انه اخرجه لمصلحة راها في ذلك وروي ان ابا
ذر رضي الله عنه كان رجلا متزهدا وكان عثمان رضي الله عنه موسرا
وكانه يعيش عيش الاغنياء وكان ابو ذر يطلب منه ان يقتدي بابي بكر
وعمر في رفض الدنيا ومجانبة الشهوات وكان يخاشنه في الكلام في
ذلك المعنى على وجه كان فيه هيبة الخلافة فرأى المصلحة في ان يبعثه الى
الربذة ولا عيب في هذا وروي ان معاوية رضي الله عنه كتب الى
عثمان ان يشكو اباذر فكتب عثمان الى ابي ذر ليستقدمه الى المدينة
فاتى ابو ذر وقال سمعت النبي عليه السلام يقول اذا بلغت عمارة المدينة
الى موضع كذا فاخرج منها وقد بلغت العمارة ذلك الموضع فخيره عثمان
رضي الله عنه اي البلاد احب اليه فاختار الربذة فقال له فاخرج اليها

ولو لم يرد شيء من هذه الوجوه لكان الواجب حمل امر عثمان رضي الله عنه
مع زهده وورعه وجلالة قدره في الدين وكونه من الذين هاجروا الهجرتين
وحبيبا لرسول الله عليه السلام على الاحسن واتفاقه في شرع الدين وتجهيز
جيوش المسلمين بكل نفيس وخطير من الاموال وممنون به من التقوى وكونه
من المبشرين بالجنة وقول النبي صلى الله عليه وسلم فيه عثمان اخي ورفيقي في
الجنة وقوله عليه السلام لما ستر ركبته عند مجيء عثمان رضي الله عنه الا
استحيي ممن يستحيي منه الملائكة استحياء وقوله فيه وفي علي رضي الله عنه
لما اتياه في شيء هكذا في دخلان الجنة ولا يحكم الامور ولا ينفعكما الا
منافق وروي انه عليه السلام قال في عثمان انه يدخل الجنة بغير حساب
وحكمه بانه يقتل شهيدا وامره له بان لا يخلع ثوبا كساه الله اياه في اخبار
كثيرة يطول ذكرها ومع قول النبي عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة
لكان الواجب حمل امره على وجه يليق بشانه وجلالة قدره فكيف يجوز مع وجود
هذه المعاني والاخبار حمل امره على اقبح الوجوه واخسها هذا مع ورود ما اهل
هذه الوجوه الصحيحة التي توجب دفع الطعن عنه وما زعموا انه كان
يؤثر اهله ويعطيهم اموالا جمة فذلك محمول على انه كان يعطيهم من ماله
اذ كان هو رضي الله عنه ذا مال كثير ولهذا لم يرد النكير عليه من كبار الصحابة
ولو كان يعطي من مال المسلمين لانكروا عليه ذلك وما يذكرون ان اصحاب
رسول الله عليه السلام قعدوا عنه وخذلوه حتى قتل وترك ثلاثا لا يدفن ثم
لم يتبعه ولم يسأل امره الا من لا يؤبه به فيقال ان عثمان رضي الله عنه
كان يمنع عن قتالهم شفقة منه على الخلق وتوقيا من اراقة دماء المسلمين
وكراهية ان يقال ان قوما كانوا مستظلين من عامل له فاساء اليهم وقصد
سفك دمائهم وكان المهاجرون والانصار وبعض من لا اشتهر عليه
وقبائل منه انا باذن لهم في محاربتهم فكان يمنع من ذلك لما مر من
المعاني ومع ذلك كان الحسن والحسين رضي الله عنهما وقنبر رضي الله عنه
حضروا الدار ودفعوا عنه حتى جرحوا او عقدوا ولم يكن عنده ولا عند احد

من

الصحابة رضي الله عنهم ان الامر يبلغ ذلك المبلغ ولكن نفذ فيه قضاء الله
المحتوم وبالله التوفيق واما التي كتبت لدى ما قالوا انه رضي الله عنه ترك ثلثا
فانه لا يصح ذلك البتة وكيف يظن ذلك بالمهاجرين والانصار رضي الله عنهم
خصوصا بعلي رضي الله عنه ولو مات جار لهم يهودي او نصراني ما كانوا
يرضون بان يترك جيفة للسباع لا يواورون سوأته ولا يستورون عورته
فكيف جوزوا ذلك في عثمان رضي الله عنه مع سابقته في الاسلام واثاره في
الدين واتصاله برسول الله عليه السلام بابنتيه وبشارة النبي عليه السلام
بالجنة فهذا وان الطعن انما هو في الصحابة عموما وفي علي خصوصا اذ لو
ثبت ذلك لكان الطعن بذلك غاية ما علينا منتهيا وذلك في مثله الا انه
الا ان يكونوا اشتغلوا بعقد الامامة وتسكين الفتنة خوفا على الناس ان تشتتوا
وتتفرق كلمتهم فيوجب حدوث ذلك وهنا في امور الاسلام ثم بعد العقد
ذلك الامر والواحد والى تجهيزه ودفنه رضي الله عنهم وما يروون انه
كتب يوم الحصار الى علي رضي الله عنه شعرا فان كنت ماكولا فكن خير آكل
والا فادركني ولما امزق فلا اصل له اذ المعروف من امر عثمان رضي الله
عنه انه كان يتحاشى عن الحرب ويتبرأ من ذلك حتى كان من وضع السلاح من
غلمانه فهو حر ومن كان هذا امره قصدا الحرب من غلمانه فكيف يستغيث
بعلي رضي الله عنه وكيف يستنصر من هو جاد في نصره مشمر ذيله في ذبه
وروي عنه رضي الله عنه انه قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت في
قتله وما روي عن علي رضي الله عنه انه قال في امر عثمان الله قتله
وانا معه معناه انا مع عثمان فكانت الماء كما به الى عثمان ذو الله تعالى
اخبر انه سيستشهد كما استشهد عثمان رضي الله عنه تحقيقه انه قال
على المنبر قتلت يوم قتلا الثور الابيض وهو مثل مشهور في العرب اخبر
انه يستشهد كما استشهد هو والله الموفق ثم ثبت قتله معروف ولو
انه كان في بعض اقاربه صرحا اهل مصر فيكونه اليه تعزلة وولي محمد
ابن ابي بكر الصديق رضي الله عنهما وبعثه ثم اشتمل بردان كتابا كتبه بيده

وختمه بخاتم عثمان لما انه كان بيده من غير علم لعثمان رضي الله عنه وارسله
اليه على يد راكب جمل وظفروا به وانكروا الكتاب وقال فعله مروان فقال
علي رضي الله عنه لقد صدق فصدق علي في ذلك وعلم انه لا يفعل مثل هذا وكان
يعينه وينصره ولو استعانه لدفع القوم بالحرب وكان خرج الى قرية يوم
قتله واقعد على باب الدار الحسن والحسين رضي الله عنهما يحفظانه فلما
رجع عاتبهما فقال اما بعث عليه ولم يعلم ولقد ترك محمد بن ابي بكر قصد قتله ولام
عليه لما قال لو كان ابوك الاحيا لاستحييت منه او كما قال فانصرف ثانيا
عنه ثم اقدم عليه من لا ذكر له في فضل ولا يعد من العلماء ولا من الفضلاء
فقتله وهو يقرأ من سورة البقرة فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم
وكان رأى النبي عليه السلام في منامه بارحة ذلك اليوم انه قال له لا تفطر
حتى تفطر معي فاصبح صائما منتظرا لمجيء القضاء دافعا عن نفسه الردى
بالتحصن بالدار متوكلا على الله تعالى في امره مفوضا امره اليه محترزا عن
اراقة دماء المسلمين حتى قال لا اريد ان يراق في ولايتي قدر محجم من دم مسلم
حتى طلب منه الاذن ليدفعوا الغوغاء والسفلة عنه ثم الدليل على انه
قتل مظلوما وانه لم يكن مستحقا للقتل والخلع ان كبار الصحابة ومن بقي
من المبشرين بالجنة ومن اهل الشورى والبدريين والمهاجرين الاولين
والانصار رضوان الله عليهم لم يشتغلوا بخلعه ولا ارادوا نزعه ولا
حاربوه ولا لاموه على فعل من الافعال وامر من الامور ولو كان رضي الله
عنه استحق ذلك لكان اولى الناس به كبار الصحابة ومن سميناهم
لا شذاذ القبائل والغوغاء من الخلق والجهال من الناس الذين لم يكن لهم
من العلم نصيب ولا مع النبي عليه السلام صحبة اكتفى ان عليا وطلحة
والزبير ومن سواهم من افاضل الصحابة وعلمائهم وكبار خليفة الله تعالى
وخيار البشر كانوا يرون المناكير من عثمان رضي الله عنه وكانوا يغمضون
عنها ويمتنعون عن تغييرها والامر بما يضادها من المعروف ويرضون
بامامة من هو مستحق للخلع غير صالح للامامة وينقادون لاوامره ونواهيه

ولا يعترضون له في اقامة الصلاة والتحكم في الاموال والدماء والفروج
وبسط اليد في اموال بيت المال وهم يعتقدون انه غير محق فيما يفعل
بل هو ظالم متعد حتى جاء من اهل المصر واهل العراق من لا سابقة له في
الاسلام ولا علم له لشيء من امور الدين فغيروا ذلك منكرين وازالوا عن
اهل الاسلام معرة الظالم الجائر المبطل وان اخر كبار الصحابة عن سره
وتداركوا ما ضيعه المهاجرون والانصار من حقوق الدين واقاموا بنصرة
من خذله اولئك من المظلومين وحافظوا ما اهمله اولئك من حدود الشرع
هذه ارادة الله الجهال الظاهر والخطأ البين ووصف خيار الخلق بغير ما وصفهم
به الله تعالى وبالوقوف على هذه الجملة يظهر ان جميع تشيع الروافض
يؤول الى الحاق شين وبغض لعلي رضي الله عنه والحمد لله عصمنا الله
من الطعن في خير خليفته وخيار بريته المكرمين بصحبة نبيه الموفقين
للقيام بنصرة ما ارتضاه من الدين لعباده الباذلين مهجهم واموالهم
في ذات الله تعالى

الكلام في امامة علي رضي الله عنه

فنقول ان عليا رضي الله عنه ممن لا يخفى على احد نسبه واختصاصه برسول
الله عليه السلام وتربيته اياه وتزويجه كريمته فاطمة الزهراء رضي الله
عنهما منه ولا علمه ولا زهده ولا ورعه واما شجاعته وبأسه ونجدته
وعلمه بتدبير الجيوش وجر العساكر ونصارته بمكايد الحرب وحماية
البيضة فما صار هو رضي الله عنه به مثلا سائرا تتداوله الالسنة ويعتقده
الائمة والرواية عنه مشهورة انه قال ان قريشا يقول ان ابن ابي طالب
رضي الله عنه رجل شجاع ولكن لا رأي له في الحرب لله ابوهم من ذا يكون
اشد بها مني واشد لها مراسا والله لقد نهضت فيها وما بلغت العشرين
وها انا اليوم وقد ذرفت على الستين ولكن لا امر لمن لا يطاع وهذا
اوضح من ان نشتغل باثباته ومن ارتاب في امر هذه الامور فهو الاحمق
الذي لا دواء لحمقه ثم بعد ثبوت هذه الشرائط فقد عقدت له الخلافة
وهو يومئذ افضل خليقة الله تعالى على وجه الارض واولاهم بها ثم المتولي

ثم المتولي بعدها كبار الصحابة وأئمة الخلق وخيار من بقي من الصحابة
فإن من المشهور أن قتلة عثمان رضي الله عنه كالغافقي وكنانة بن بشر التجيبي
وسودان بن حمران وعبد الله بن بديل بن ورقاء وعمرو بن الحمق الخزاعي في جموع
منهم لما قتلوه رضي الله عنه قصدوا الاستيلاء على المدينة وهموا بالقتل
باهلها واختلفوا في ذلك الصحابة رضي الله عنهم حتى لم يتقدموا للنظر في
امرهم ويعقدوا الامامة لرجل منهم فارادت الصحابة حسم مادة الفتنة
وعرض هذا الامر على علي رضي الله عنه والتمس منه والح المصريون
فامتنع عليهم واعظم قتل عثمان رضي الله عنه والشامتون

ولو ان قومي طاوعتني سراتهم ... امرتهم امرا يديخ الاعاديا

ولم يبق ثم عرض ذلك على طلحة رضي الله عنه والح البصريون فابى ذلك
وكرهه والشامتون . ومن عجب الايام والدهر انني بقيت وحيدا لا امر ولا
احلي ثم عرض ذلك على الزبير رضي الله عنه فامتنع ايضا كل ذلك انكارا
منهم لقتل عثمان رضي الله عنه واعظاما فلما خافت اهل الفتنة على الفتك
باهل المدينة وايقاع الفتنة بها اجتمع وجوه المهاجرين والانصار رضي
الله عنهم من عشية اليوم الثالث من قتل عثمان على ما روي فسألوا عليا
رضي الله عنه هذا الامر والتمسوا عليه فيه وناشدوه الله في حفظ بقية
الامامة وصيانة دار الهجرة فدخل في ذلك بعد شدة وبعد ان رآه مصلحة
ورأى اليوم ذلك لعلمهم وعلمه انه اعلم من بقي من الصحابة وافضلهم واقدمهم
فيه فمد يده وبايعه جماعة ممن حضر منهم خزيمة بن ثابت وابو الهيثم
بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابو موسى الاشعري وعبد الله بن عباس
رضي الله عنه في رجال يكثر عددهم وقد بينا ان ليس من شرط صحة الخلافة
استناد الاجماع بل من عقد بعض صالحي الامة لمن هو صالح لذلك مستجمع
للشرائط انعقدت وبهذا الجواب عن قول من يقول ان طلحة والزبير بايعاه
كرها وقالا بايعته ايدينا ولم تبايعه قلوبنا ان امامته بدون بيعتهما
كانت صحيحة وبهذا ايضا الجواب عن قولهم ان سعد بن ابي وقاص وسعيد

ابن زيد وعمرو بن نفيل واسامة بن زيد وغيرهم ممن يكثر عددهم قعدوا
عن نصرته والدخول في طاعته فان امامته انعقدت صحيحة ببيعة هؤلاء على
انه لم يكن من هؤلاء من احد طعن في امامته ولا اعتقد فسادها بل قعدوا
عن نصرته في حرب المسلمين حتى قال واحد منهم لا اقاتل حتى تأتيني بسيف
له لسان يعرف المؤمن من الكافر يقول هذا مؤمن فلا تقتله وهذا كافر
فاقتله ولم يقل انك لست بامام واجب الطاعة وقال محمد بن مسلمة رضي الله
عنه بعد مراجعة ومعاودته ان رسول الله عليه السلام عهد الي اذا وقعت
الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب ثم انهم لم يأثموا بتركهم
نصرته وان كان هو اماما لانه لم يدعهم الى الحرب ولم يلزمهم ذلك بل تركهم
وما اختاروا وكان اختيارهم ذلك بناء على احاديث رووها عن النبي عليه
السلام فان سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه قال قتال المسلم كفر وسبابه
فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاثة ايام وروي هو ايضا عن النبي
عليه السلام انه قال سيكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم
فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي قال واراه قال والمضطجع
فيها خير من القاعد فقعدوا عن نصرته متأولين لهذه الاحاديث فتركهم
وما اختاروا لانفسهم فلم يقدح ذلك في امامته ولا كانوا هم بذلك
مرتكبين مأثما تحققه ان عليا رضي الله عنه خطب بعد امر الحكمين خطبة
وقال فيها بعد كلام طويل لله منزل نزله سعد بن مالك وعبد الله بن عمر
والله لئن كان ذنبا انه لصغير مغفور وان كان حسنا انه لعظيم مشكور وهذا
تصريح منه انه لا يرى باثمهم في قعودهم عن نصرته والله الموفق ثم الدليل
على صحة خلافته ان النبي عليه السلام قال له انك تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين وقال عليه السلام الخلافة ثلاثون سنة وقد تمت الثلاثون
يوم قتل وقال عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم
صفين تحت راية علي رضي الله عنه ولو لم يكن هو رضي الله عنه على الحق لما
كان من يقاتله باغيا والله الموفق ثم ان بعض المتكلمين ادعوا الاجماع على

خلافة علي رضي الله عنه وقالوا ان الاجماع منعقد وتمام الشورى على
استقرار الامامة على اهل الستة الذين كانوا من اهل الشورى ثم بعد ذلك
ثبوت الرأي على انها لاحد الرجلين الباقيين واما عثمان رضي الله عنه فكان
هذا اجماعا ان الخليفة علي رضي الله عنه لولا عثمان فاذ اخرج عثمان
رضي الله عنه بالقتل من البين كان ذلك الاجماع باقيا على علي رضي الله
عنه وقد روينا في اثبات امامة ابي بكر رضي الله عنه بالنقل من الحديث ان النبي
عليه السلام قال وان وليتم عليا وجدتموه هاديا مهديا فاذا ولي وقتله
كان هاديا مهديا لشهادة رسول الله عليه السلام وروي انه عليه السلام
صعد جبل حراء ومعه ابو بكر وعثمان رضي الله عنهم وقال عليه السلام
اسكن حراء فما عليك الا نبي او صديق او شهيد وفيه دليل ان عمر وعثمان
وعليا رضي الله عنهم قتلوا شهداء ومن طعن فيه بعد هذا الحديث في امر
الخلفاء الراشدين فهو راد على رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله المكذب
له في اخباره المنسلخ عن الدين والاخبار في ذلك اكثر من ان نحيط بها
كتابنا والله الموفق **فصل** ثم ان عليا رضي الله عنه ابتلي بقتال
اصحاب الجمل وقتال اهل الشام بصفين وبالتحكيم فنتكلم في كل فصل
على وجه يتبين الصواب فيه من الخطأ بمشيئة الله تعالى وعونه واما
الكلام في قتال اصحاب الجمل فنقول ان عليا رضي الله عنه كان هو
المصيب في ذلك لان امامته قد كانت تثبت على ما بينا فكان يجب لغيره
الانقياد له والرجوع الى طاعته ومن ابى الانحياز على المخالفة كان على
الامام ان يدعوه الى الطاعة ويبين له خطأ ما هو عليه من الرأي وما يتولد
من ذلك من الفساد وتفريق كلمة الحق وما فيه من شق عصا المسلمين فان لم
يرجع عن ذلك كان له ان يقاتله حتى تفيء الى امر الله تعالى فهو قاتلهم مصيبا
في ما لهم مقيما ما عليه من حق الله تعالى اذ لم يكن لاحد مناعة عنه في ذلك
لثبوت امامته بما مر من الدلائل ولهذا اشار الى قتال اهل صفين بحقيقة
المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال له انك تقاتل على التأويل كما قاتلت

على التنزيل ثم كان قتاله عليه السلام على التنزيل ومن المحق فيه وكذا علي
رضي الله عنه في قتاله على التأويل يكون المحق في قتاله وما يزعمون ان طلحة
والزبير كانا مكرهين على البيعة فاسد لثبوت النقل ان بيعتهما كانت عن
طوع على ان خلافته قبل بيعتهما كانت ثابتة وما يروى ان طلحة اول من صفقت
يده على يد علي رضي الله عنه فالمراد منه اول يد صفقت بيده من ايدي اهل
المسجد او ظن هذا الراوي انها اول يد لانه لم يكن حاضرا البيعة ممن سبق ذكره
عند البعث وبيعة طلحة كانت عند الغداة من غد يوم البيعة وما روي
انهم قالوا الا بايعناك على ان تقتل قتلة عثمان رضي الله عنه فهي ايضا فاسدة فان
قتلة عثمان رضي الله عنه كانوا بغاة اذ الباغي من له منعة وتأويل فيقاتل
على تأويله الفاسد ومنعة اولئك ظاهرة وكانوا في قتله متأولين اذ كانوا
يستحلون ذلك بما نقموا منه من الامور والحكم في الباغي انه اذا انقاد للامام
اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموال اهل العدل وسفك
دمائهم وجرح ابدانهم واذا كان الامر كذلك انى يستقيم لهم هذا الشرط
عليه وعند بعض الفقهاء وان كان يؤاخذ بذلك الا ان الاشتراط على
الامام ان يعمل باحد الاجتهادين لا محالة فاسد واذا كان كذلك لم يكن
لاحد ان يطلب ذلك من علي رضي الله عنه ولا كان واجبا عليه قتلهم ولا
دفعهم الى الطالب على ان عند من يرى الباغي مؤاخذا بذلك انما يوجب
على الامام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم وتفرق منعتهم ووضوح
الامن له عن اثارة الفتنة واتباع الناس بالخروج واعطال الدار وتفاقم
الامر على المسلمين ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصلا بل كانت الشوكة لهم
باقية والقوة ظاهرة وبادية والمنعة على حالها قائمة وعزائم القوم
على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة وعند تحقق هذه الاسباب تقتضي
السياسة الفاضلة والتدبير الصائب والنظر التام لعامة اهل
الاسلام الاغماض عما فعلوا او الاعراض عن مطالبتهم بما استوجبوا لئلا تنكث
وتنتقض عليهم بيعة ولا للامام فيلزم في اصح القولين واقوى المذهبين

مطابقة وبالوقوف على هذه الجملة تظهر صحة خلافة علي رضي الله عنه وانتزاع
الايه عندي تركه التعرض لقتلة عثمان رضي الله عنه واما امر طلحة والزبير
رضي الله عنهما فانه كان خطا عندنا غير انهما انما فعلا عن اجتهاد وهما كانا من
اهل الاجتهاد اذ ظاهر الدلايل يوجب القصاص على قاتل العمد واستيصال
ساعة من قصد سلطان الله بالتوهين وهم امام المسلمين بالاراقة فيشبه
الامر على هذا الظاهر فاما الوقوف على الحقايق والتاويل وان كان فاسدا
بالصحيح في حق ابطال المواخذة لما يترتب عليه فهو علم خفي صار به علي رضي الله
عنه وحرماه ولكن لم يخرج فعلهما بذلك عن الاجتهاد فكانا مجتهدين اخطاا
في اجتهادهما ثم لاح لهما الامر بعد ذلك فانحازا عن المكان وندم الزبير
على ذلك وكذا طلحة رضي الله عنهم وكذا عايشة رضي الله عنها ندمت
على ذلك وكانت تبكي حتى تبل خمارها وكانت تقول وددت اني لو كان لي
عشرون ولدا من رسول الله عليه السلام كلهم مثل عبد الرحمن بن عتاب بن
اسيد واني ثكلتهم ولم يكن ما كان مني يوم الجمل وروي ان طلحة قال
لشاب من عسكر علي رضي الله عنه وهو يجود بنفسه امدد يدك ابايعك
لامير المومنين اراد والله اعلم ان يموت وهو في بيعته امام عادل
على ان بعض متكلمي اهل الحديث كانوا يقول كان ما كان بينهم مبنيا على الاجتهاد
وكل مصيب فكان على راي هذا كلهم مصيبين اذ كان من مذهبه ان كل مجتهد
في فروع الدين مصيب وعندنا وان لم يكن كذلك وكان علي رضي الله عنه
هو المصيب دون غيره الا انهم لم يبلغوا في خطاهم مبلغ الفسق ولهذا
قال شيخنا الامام ابو منصور الماتريدي رضي الله عنه الاصل ان
التاويل لاهله يحمله لما يرى عنده انه حق كالمامور به فهو اعظم في العذر
وابلغ في معنى الجهالة التي تسقط التكلفة من الجهالة باصل الخلقة والنشو
بالخطا الذي اعتراه والتشهو لانه مع هذا النوع من الجهل عند نفسه
عليه طلب الكشف والاستعانة بمن بثوته والاجتهاد في التسقط والتحفظ
ولبس مع التاويل في علمه رواية انه قد بقي عليه حق لم يف به اوكان منه

خفي صح

مامنعه

ما منعه عن حصول المقصود فصار هذا لذلك ابلغ في العذر واعظم
في معنى الجهالة لما منعه تبعض معاني الناس عما يكون عليه كالحربي غيره
والله اعلم وقد روي ان عايشة رضي الله عنها لم تحارب عليا ولا حاربها
علي رضي الله عنه وانما قصدت عايشة الاصلاح بين الطايفتين فوقع
الحرب بينهما ثم اكرم علي عايشة رضي الله عنهما وردها الى المدينة مكرمة
مصونة وروي ابو بكر الباقلاني احد متكلمي اهل الحديث عن بعض الاجلة
من اهل العلم ان الوقعة بينهم كانت على غير عزيمة الحرب بل كانت فجاءة
وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن انفسهم لظنه ان الفريق الاخر
قد غدر به لان الامر قد كان انتظم بينهم وتم الصلح والتفرق على الرضا
فخاف قتلة عثمان رضي الله عنه من التمكن منهم والاحاطة بهم فاجتمعوا
وتشاوروا واختلفوا ثم اتفقت اراؤهم على ان يفترقوا فرقتين ويبدوا
بالحرب في العسكرين ويختلطوا ويصيح الفريق الذي في عسكر علي غدر
طلحة والزبير ويصيح الفريق الثاني غدر علي فتم لهم ذلك ونشب
الحرب فكان كل فريق منهم دافعا عن نفسه وهذا صواب من الفريقين
ثم كيف ما دارت القصة فنحن نعلم ان عليا رضي الله عنه وطلحة
والزبير رضي الله عنهما كانوا من العشرة الذين بشروا بالجنة وكذا
عايشة رضي الله عنها كانت على ما كانت عليه من الدرجة الرفيعة لمن
بسط لسانه فيهم بالطعن فهو المطعون في دينه المحكوم عليه بالضلال
والبدعة عصمنا الله تعالى عن ذلك وبالاحاطة بهذه الجملة يعرف
خطا عمرو بن عبيد وواصل بن عطا في التوقف في امرهم وقولهما لاندري
من المصيب منهم ومن المخطي وخطا حرار ومعمر وابي الهذيل في قولهم
نعلم ان احدهما مصيب والاخر مخطي ونتولى كلا الفريقين على الانفراد
لما يثبت بالاجماع عدالتهم فلا نزول بالاختلاف وهذا اعجب ما فيه الفساد
بالتوقف في امر علي رضي الله عنه مع ظهور دلايل اصابته ناسية جدا اذ
موالاة احد شخصين على الانفراد مع العلم ان احدهما غير مستحق لذلك

باطل لما فيه من موالاة من هو عدو الله عنده بيقين ثم نقول ينبغي لكم على
قياس قولكم ان امراتين احديهما احب لكم والاخرى موطوءة بينهما او يتزوجا
كل واحدة منهما في الانفراد وكذا في قبر نبي وقبر كافر لا يعرفون كل واحد
بعينه يلزمكم ان تفرقا بنبوة كل واحد في الانفراد وتكفروا وتطهروا
به ايضا جملة لا تكون عندكم دينا لكونه حيث رجع الى علي وطلحة
والزبير رضي الله عنهم انهم ما يقولون مشركون الا انهم اهل الجنة لقول
رسول الله صلى الله عليه وسلم في اهل بدر لعل الله اطلع عليهم فقال اعملوا
ما شئتم فقد غفرت لكم ومن حكم تعلق هولاء الاجلة وشركهم ثم جعل
الشرك مغفورا فلا شك لاحد من المسلمين في كفره عصمنا الله تعالى فصل
وكذا الكلام في قتال اهل الشام بصفين على هذا فان عليا رضي الله عنه
كان هو المحق المصيب والامر فيه اظهر فان عليا رضي الله عنه كان ممن
ادخله عمر رضي الله عنه في اهل الشورى فكان ذلك من عمر شهادة انه
احق بذلك ممن نازعه مع ان المنازعة حدثت بعد انعقاد امامته وتقرر
خلافته وبيعة غيره وجدت بعد ذلك ببيعته فلم تكن الثانية منعقدة ثم
لا ارتياب لاحد له من العقل حظ تفاوت ما بين علي ومعاوية رضي الله
عنهما في الفضل والعلم والشجاعة والعناء والسابقة في الاسلام واذا كان
الامر كذلك كان خطأ معاوية رضي الله عنه ظاهرا الا انه فعل ما فعل
اجتهادا عن تأويل فلم يصر به فاسقا على ما قررنا ثم لا شك ان من حارب عليا
من الصحابة ومن بعدهم على التأويل لم يصر به كافرا ولا فاسقا ولهذا
قال علي رضي الله عنه نفر اخواننا بغوا علينا وقال لابن طلحة انا
وابوك من اهل هذه الآية ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر
متقابلين ثم اختلف متكلموا اهل السنة في تسمية من خالف عليا رضي
الله عنه باغيا فمنهم من امتنع عن ذلك فلا يجوز اطلاق اسم الباغي
على معاوية رضي الله عنه ويقول لكنه ممن اخطأ في اجتهاده
ومنهم من يطلق ذلك الاسم ويستدل بقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين

اقتتلوا

اقتتلوا الآية وبقول النبي عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وبقول
علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا غير انهم يمتنعون عن تسميتهم فساقا
لما مر ولهذا الحق اصحابنا رحمهم الله تأويلهم الفاسد بالصحيح في حق ابطال
المؤاخذة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ان الباغي اذا قتل مورثه
العادل لا يحرم عن الميراث كما لو قتل العادل مورثه الباغي ومن امتنع
من اطلاق اسم الباغي على هؤلاء تأول قوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة
الباغية فنقول معناه الفئة الطالبة لدم عثمان رضي الله عنه يقال بغى اذا
طلب ولا يلتفت الى اطلاق الروافضة لعنهم الله اسم الظالم والفاسق وغير
ذلك لما قدمنا من الدلالة على انتفاء هذه الشبهات عنه وكيف يجوز
اطلاق هذه الاسامي على من كان ساعيا في تحقيق الحق وابطال الباطل وطالبا
لما هو الواجب من الاحكام الشرعية من ايجاب القصاص غير ساعي في الاستيلاء
على الملك والترأس على الخلائق لتنازع غيره وينقل سلطانه الى نفسه
ولهذا امتنع طلحة والزبير عن تقلد الامامة والدخول في الخلافة بعد
مقتل عثمان رضي الله عنه وقد كان ذلك يعرض اليهما بلا منازع ومخالف
اذ كان علي رضي الله عنه يابى ذلك اشد الاباء الى ان تعلق له بعشرة من
اجلاء الصحابة ووجه المصلحة في ذلك على ما ذكره واذا كان الامر كذلك
لم يكن تسميتهم بالظالم والفاسق جائزة مع ما بينا الوجه في ذلك
والله الموفق ثم نقول لولا ما في ذكرنا لهم من الوقوف على ما هو الواجب
في معاملة الخوارج ومن يبتلى بمحاربته من اهل البغي من الابتداء بانتقادهم
ومناظرتهم بترك مبادرتهم والنبذ اليهم قبل نصب الحرب معهم والامتناع
عن محاربتهم الى ان يبتدؤا وترك اتباع مدبرهم وتذفيف جريحهم والتعرض
لنسوتهم وترك اغتنام اموالهم وغير ذلك من الاحكام التي اخذها فقهاء
الامة عن معاملة علي رضي الله عنه وسيرته فيهم حتى قال ابو حنيفة رحمه
الله لولا علي لم نكن نعرف السيرة في الخوارج لكان الكف عن ذكر احوالهم
والاعراض عما جرى بينهم ودفع احوالهم جملة عن القلوب والالسن اسلم

في الدين وأوفق بما من الله تعالى علينا فيما خير انشأنا عن الوقت الذي فيه
خوف الاشتراك فيما لا يحل في الدين والميل إلى ما لا يحق في عين وأقرب
إلى ما دل عليه رسول الله عليه السلام بقوله إذا ذكر أصحابي فأمسكوا وفي
الخوض في أحوالهم مع إمساك اللسان انتشار القلوب لأن القلوب لا تمتنع
عن فعلها وذلك أشد من اللسن لأن الحاجة التي بيناها داعية إلى ذكر
أحوالهم والأخبار عما جرى بينهم فقام حفاظ الأمة بذكرها والمتكلمون
بالكشف عن وجوه ذلك صيانة للقلوب عن اعتقاد ما لا يحل فيهم مما أكرمهم
الله تعالى به من صحبة نبيه ونصرة دينه ونقل شريعته وتبليغ وجيه
شعران فيها الأمة أخذ وإذ ذلك عن معاملة علي رضي الله عنه ثم يجوز أن
يكون ذلك قد عرف النبي عليه السلام عين لكنهم لم يحتجوا إلى ذلك علي
رضي الله عنه وراوا الذي فعله عمر رضي الله عنه كفاية أو لم يغيروا
عليه وكان فعله ظاهرا بحيث عرفه الكل وبلغ مبلغا لو ظهر منه منكر
للزمنا التغيير ويجوز أن يكون عليه السلام خصه بتعليم تلك الأحكام بما قد
علم أنه يحضر الحاجة إلى ذلك وفي قوله أنا أقاتل على التنزيل وأنت تقاتل
على التأويل دليل أن جميع ما فعل فعل عن علم وعلى موافقة الشريعة والله
أعلم شرقي جميع ما جرى من علي وأتباعه في المعاملة مع مخالفيهم والا
متناع عن أن يعاملوهم معاملة الكفار والمرتدين بل قالوا إخواننا
بغوا علينا وقوله أنا وأبو بكر من هذه الآية ونزعنا ما في صدورهم من
غل دلالة بعض قول المعتزلة والخوارج والله الموفق

فصل

وأما الكلام في التحكيم فذهب أصحابنا رحمهم الله وجميع أهل السنة
إلى أن عليا رضي الله عنه كان مصيبا في التحكيم وزعمت الخوارج أنه
كان مخطئا فيه وقد كفروا إذ كان الواجب في أهل البغي محاربة على
ما قال تعالى فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي الآية
ولكن أصحابنا قالوا إن هذا قول من جهل حكمة الإمامة وعظم منزلتها في
أمر الدين والسياسة فإن حكمة الإمامة إنما جلت ومنزلتها عظمت

فيما من التأليف الخلق واجتماع القلوب الذي بها سبب الأمن والبقاء
وبها الوفاء بكل من قصد من الأفعال والأقوال والبلوغ إلى كل ما يبتغى
من الفضائل والآداب وجعلت الحروب للتآلف بعد الإياس عن إصابته
بسائر أسباب التأليف من الحاجات وأنواع البر واللطف فوضع القتال
ليكون التأليف بذلك وله لكن عظم الله تعالى منته على الخلق بتأليف
القلوب فقال لو أنفقت ما في الأرض جميعا الآية وقال فأصبحتم
بنعمته إخوانا الآية وإذا كان التأليف مرجوا بدون الحرب وإذا أنه
الدماء ويغلب على ذلك الجميع بما عرفه من سآمة الفريقين وما يظهر من
أكثرهم طلب الراحة منهم والظفر بالأمن كانت الحكمة في الاشتغال به
لتندفع معرة القتال وتتألف القلوب وتتحد الكلمة فعلي رضي الله عنه
لما عاين أمارات السآمة في القوم ورجا أن يحصل تألف القلوب بالتحكيم
فاشتغل به ودنوا الغاية في الحكمة والنهاية في الشفقة والمرحمة على الأمة
ورجا منه أن يصيب من استند إليه الحكومة الحق ويظفر بالصواب فيكون
في ذلك البلوغ إلى ما جعلت له الحروب على المسالمة والمصالحة ابتداء
بما أمر الله تعالى من نصب الحكمين في الاختلاف بين الزوجين وما نصب
رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكمين في اختلاف وقع بينه وبين أهل مكة
وما جرى من الاصطلاح في الأمة التي جاءتهم الشهادة عن الله تعالى بالأخوة
وأمر الدين الذي عظم أمره التدبر والنظر والإمامة التي المقصود منها
التآلف والأمن أحق أن يعمل بذلك ثم هو لا لما أمروا بالخلافة والإمامة
وعملوا بالأسباب التي ظهرت من نفسه ما صح بها الخلافة ثم لم تكن تهمة
تلك في نفسه ولا انتهت ثم كان التحكيم منه حكما حكم به بسبب الإمامة
فيلزمهم حق إمامته المقبول منه وإن ضاق عليهم وجه معرفة عذره في ذلك
ثم العجب من غباوة الخوارج أنهم خطأوه في التحكيم ولو أنهم جعلوا ذلك
حجة لهم عليه فيما كان من قبل إذ كيف لم يبدأ بالمصالحة ثم كان يرجع إلى
الحرب كان أقرب من أن جعلوا الأمر الأول من الحرب دلالة على

خطايه في التأويل وهي حماقة فاحشة وتلقيهم بقوله تعالى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله غير مستقيم لانه ذكر قبل قوله فاصلحوا بينهما
ونحن كذلك نقول ان الاشتغال لا ينبغي ان يكون اولا بالقتال الى الصلح
ثم بعد وقوع الياس عن الصلاح يرجع الى القتال ليحصل المقصود
بذلك وهو نيل المطلوب واجتماع الكلمة والله الموفق وتقول
للخوارج اذا اشتغلتم بمناظرة ابن عباس ثم بعد ذلك بمناظرة علي رضي
الله عنه ودعوتموهما الى ما اعتقدتما وتركتم قتاله في تلك المدة
رجاء ان يعود الى رأيكم اكفرتم بذلك ام لا فان قالوا نعم فقد اقروا
على انفسهم بالكفر وان قالوا لا فكنتم في ذلك مخطئين ام مصيبين
فان قالوا كنا مخطئين فقد اقروا على انفسهم بالخطاء وهو كفر عندهم
وان قالوا كنا مصيبين قيل ولم كنتم كذلك وقد تركتم قتال الامة مناظرتكم
اياه وهو كافر فكذلك علي رضي الله عنه لا يصير كافرا بتركه مقاتلة
اولئك فان قالوا انا تركنا قتاله لرجاء حصول المقصود وهو رجوعه الى
الحق بدون الحاجة الى المقاتلة قيل وكذلك علي رضي الله عنه اشتغل
بالتحكيم لهذا وحكي ان عليا رضي الله عنه احتج عليهم بهذا بعينه فكان
ذلك سبب رجوع كثير منهم عن ضلالته وما ذكروا ان عليا شكر في نفسه
حيث لم يصفها بامرة المؤمنين فاجابهم وقت التحكيم الى ان لا يثبت على امير
المؤمنين كلام فاسد فانه لم يشك في ذلك بل اراد بذلك حسم الشغب
وقد فعل رسول الله عليه السلام مثل ذلك لما كتبت الموادعة بينه وبين
سهيل بن عمرو فامتنع سهيل عن ذلك وقال لو اقررنا بانك رسول الله عليك
السلام ما قاتلناك ولم يكن رسول الله شاكا في رسالته نفسه بل قطعا
للشغب ولي في رسول الله صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة وهذا الطعن عائد
على رسول الله عليه السلام وهو كفر وبالله التوفيق ثم اعلموا ان من اصل
مذهب السنة والجماعة كف اللسان عن الوقيعة في الصحابة رضوان
الله عليهم وحمل امرهم على ما يوجب دفع الطعن والقدح عنهم اذ هم بذلوا

انفسهم

انفسهم واموالهم ودعوا الدعة والراحة وتحملوا المشاق العظيمة
في نصرة دين الله تعالى وهم نقلة الدين الى من بعدهم وهم المكرمون بصحبة
خير البشر ونصرته وايوائه ووقايته بانفسهم والجود بمهجتهم دونه
ولهذا احتمل ابو حنيفة من شرائط السنة ان لا تحرم نبيذ الجر لان
في تحريمه تفسيق كبار الصحابة لما ثبت بطريق لا شبهة فيه شربهم
نبيذ الجر ولو كان محرما لاوجب ذلك فسقهم وكان القول بحرمته موجبا
تفسيقهم والقول بتفسيقهم بدعة وخروج عن شرائط مذهب اهل السنة
والجماعة فان قالوا انكم تزعمون ان الوقيعة في الصحابة غير جائزة ومن
طعن فيهم واشتغل بالوقيعة فيهم فهو رافضي والصحابة طعن البعض في
البعض بل قصدوا البعض اراقة دم البعض وصار بعضهم فاسقا بزعمكم
على زعمكم وعرفتم بمعتقدكم عن الطعن فيهم وهو رفض عندكم فهم على
زعمكم روافض قلنا لهم ما ذكرتم في طعن البعض في البعض فلم يكن الا قدر نسبتهم
الى الخطاء فيما ذهبوا اليه تاويلهم وما روي ان البعض منهم فسق البعض
بل اكثر ما روي ان عليا رضي الله عنه قال هؤلاء اخواننا بغوا علينا وكيف يفسقون
وقد تبين انهم صاروا الى ما صاروا مجتهدين ثم الاصل في الاجتهاد ان كل ما
يحتمل العفو عنه والاباحة فيه فمن اخطأ الحق في ذلك بالتاويل والاجتهاد
فهو معذور اذا بذل مجهوده وانعم نظرا فيما طمع ان يظفر فيه بالحق كذا
ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله وكل خلاف كان بين الصحابة رضي الله عنهم
كان من هذا القبيل اذ الله تعالى صان اصحاب رسوله عن اختلاف يوجب
التضليل والتفسيق بفضله ورحمته والقتال كان لمرتفع الباغي ويعود
الى الالفة بعد ما وقع بينهم التقاء عن عند انقطاع الطمع والرجاء في
العود الى ذلك الا بالقتال على ما قررنا والله المحمود ولو ثبت من البعض
واحد غيره يحتمل من القول ترك على وجه التعيير له على قلة تامله فيما اجتهد
كما قال عمر رضي الله عنه لعبادة في امر المكاتب يا احمق ولا امامة من
اقامة التعزير لما يرى المصلحة به فاما اليوم فلا معنى لبسط اللسان

طاعنين فيهم

بينهم الا ان ذلك لفضيلة الدين وباهر شرفه اظهارها للاصحاب الطاهرين المجد
عليهم بسبب اظهارهم الدين الحق وبيانهم بنصرته وسعيهم في تمحيق الكفر
والباطل وقطع دابر اهله فصار بالتحقيق انهم مقطوعا في دينه وبالله العصمة

الكلام في ان ابا بكر افضل الصحابة رضي الله عنهم

اجمع اهل
السنة والجماعة على ان افضل هذه الامة بعد نبيها عليه السلام ابو بكر
الصديق رضي الله عنه فاما الروافض باجمعهم فانهم يزعمون ان افضل
الامة علي رضي الله عنه فاما الامامية فاكثرهم على ان من يسوي علي وابنته
وفاطمة ومتوليه من الصحابة ارتدوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك
الجارودية من الزيدية يكفرون ابا بكر رضي الله عنه واما الجريرية من
الزيدية وهم اصحاب سليمان بن جرير احد رؤساء الزيدية فانهم يثبتون امامة
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ويكفرون الجارودية في اكفارهم ابا بكر وعمر رضي
الله عنهما وكذلك اليعقوبية من الزيدية يقولون ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما
يزعمون انهم لا يتبرؤون ممن تبرأ من ابي بكر وعمر غير ان الحرورية واليعقوبية
مع هذا يفضلون عليا على جميع الصحابة والى هذا المذهب اكثر متأخري
المعتزلة وقد اشار الكعبي الى اختياره هذا المذهب في كتابه المسمى بعيون
المسائل واما الجبائي من جملة رؤساء المعتزلة فانه كان يتوقف في ذلك وكان
يقول ان صح خبر الطير فعلي افضل ثم الدليل على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل
الامة قوله الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني
اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته
عليه في الآية تنصيص انه صاحب رسول الله عليه السلام ورضي عنه وان الله تعالى
نصره كما نصر رسول الله عليه السلام حيث قال ان الله معنا اي بالنصرة
ثم الله تعالى في قوله فانزل الله سكينته عائدة الى المذكور بقوله لصاحبه والصاحب
كان ابو بكر فكانت السكينة من الله تعالى فانه عليه ~~تعالى نازل عليه~~ اذ هو
الذي كان يحزن وانزال السكينة يكون على من كانت السكينة زائلة عنه
لا على من كانت سكينته قائمة وفي الآية انه ثاني النبي في الغار وهو المجاور

للصحبة

للصحبة وبمثل هذه الخاصيات لم تثبت لاحد من الصحابة رضوان الله
عليهم وانه جل قدره وعظمت منزلته ثم انه رضي الله عنه كان اول الرجال
الاحرار اسلاما بلا خلاف من الامة فان الناس وان اختلفوا في ذلك فقال
بعضهم زيد بن حارثة كان اول الناس اسلاما ومنهم من قال كانت خديجة
بنت خويلد رضي الله عنها ومنهم من قال بل كان علي رضي الله عنه اول
الناس اسلاما ومنهم من قال كان ابو بكر الصديق رضي الله عنه اول الناس
اسلاما وعليه الاكثر وقد قدم حسان بن ثابت رضي الله عنه اسلام ابي بكر
في شعره وانشده على رؤوس الاشهاد فلم ينكر المهاجرون والاولون ولم ينكر عليه
احد فقال شعر

اذا تذكرت شجوا من اخي ثقة ... فاذكر اخاك ابا بكر بما فعلا
خير البرية اتقاها واعدلها ... بعد النبي واوفاها بما حملا
الصادق التالي المحمود سيرته ... واول الناس منهم صدق الرسلا

وعلى قضية هذا فان اهل العلم اول من صدق محمدا عليه السلام بالرسالة
ابو بكر رضي الله عنه مثل ثوابه لان النبي صلى الله عليه وسلم قال من سن سنة حسنة
فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة وابو بكر رضي الله عنه هو الذي
سن السنة الحسنة وهو تصديق رسول الله عليه السلام فيكون له مثل ثواب من امن
به الى يوم القيامة وعن هذا قالوا ان عمر رضي الله عنه مع جلالة قدره
وكثرة مناقبه وفضله الشريف في الاسلام كان حسنة من حسنات ابي بكر
ثم من تورع منهم فقال اول من امن بالنبي عليه السلام من النساء خديجة
ومن الصبيان علي ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر
رضي الله عنهم كيف ما كان فهو المقتدى لغيره في الاسلام لان الناس
لا يقتدون بالاناث والصبيان والعبيد انما يقتدون بمن تمت مناقبه
واشتهر بوفور العقل وكمال العلم واصابة الرأي ولهذا لم يقتد احد من
سوى ابي بكر رضي الله عنه في ذلك بل ما اقتدوا به حتى اسلم بيوم اسلامه او
غده عثمان بن عفان والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وعبد الرحمن

بن عوف وسعد بن ابي وقاص فجاء بهم الى النبي صلى الله عليه وسلم فعرض عليهم
الاسلام وقرأ عليهم القرآن فآمنوا به وصدقوا برسالته وقيل لما اسلم ابو بكر
رضي الله عنه وانصرف من عند رسول الله عليه السلام روح عليه بعثمان بن
عفان وطلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وسعد بن ابي وقاص ثم جاء الغد
بعثمان بن مظعون وبابي عبيدة بن الجراح وبعبد الرحمن بن عوف وبابي
سلمة بن الاسد والارقم بن ابي الارقم رضي الله عنهم الى رسول الله عليه
السلام فاسلموا ثم انه في جميع المدة التي اقام رسول الله بمكة بعد المبعث
الى وقت الهجرة وهو ثلاث عشرة سنة كان معاونا للنبي عليه السلام بماله
حتى قال عليه السلام ما نفعني ما نفعني مال ابي بكر حتى ذكر انه استغنا منه
ببعض ماله فبذل جميع ما كان يملكه فقيل ما تركت لاولادك قال الله ورسوله وحمى
رضي الله عنه بماله المعذبين من ايدي الاعداء وبنفسه وكان في ايام المواسم
يطوف مع النبي عليه السلام على من يخرج من اشراف القبائل وكان يذكر محاسن
الاسلام بين ايديهم ويرغبهم في الاسلام ويدعوهم اليه ولم يكن رضي الله عنه
اذ ذاك صغيرا لا يؤبه بقوله ولا يقتدى به ولا ممن لا يتفق في نصرة الدين
ثم كان ابو بكر رضي الله عنه في الجاهلية من اهل الرأي والتدبير كبيرا للشان
والعظم رتبته في ذلك من ذكرنا من اكابر الناس وعظماء قريش فاسلموا
ببركة سعيه ثم انه تحمل مدة مقامهم بمكة ما تحمل من انواع المشاق والشدائد
وضروب المكاره والمتاعب فما فترت من قوته الدينية عزيمته ولا لانت
عريكته ولا اعترته في اثناء ذلك مع طول مقاساته الشدائد سآمة ولا
ادركته على الاذى من طبقات العدى ندامة بل ازداد كل يوم في نصرة الدين
وتقوية الرسول واظهار شعار الملة الحنيفية مضافا الى الذب عن رسول
الله عليه السلام رسول رب العزة من امره واتبعه ممن لا عشيرة له يستظهر
بها ولا رهط يعتصم به كفاية وغناء ولم يكن يخص من تلك الشدائد عليا
رضي الله عنه شيء لصغر سنه ووقوع الامن للاعداء من ان يكون يتبعه
انتقاد او يحصل به عونة للملة اعوان وانصار ولشوكته البادية عزتها

ونجوا

والحجة لها ومقاماته الشريفة التي يجري معها ذكر ابن الخطاب على ما الغيرة من
المآثر والمفاخر لعظمة وشرفها واعادة ذكرها وذكرها وقعت لرسول
الله عليه السلام بيعة الشجرة حين احتبسه المشركون واحتاروه لصحبته وامره
بمعونته بما يحرز به يده في نصرته ثم هو رضي الله عنه اذ لم ينوا المبايعين
واحرصهم عليها ثم ان الله تعالى شهد برضاه على اهل بيعة الحديبية فسميت
لذلك بيعة الرضوان على ما قال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ
يبايعونك تحت الشجرة فكان له فيهما مثل ثواب من وجد بأمنه ثم كان طول
عمر النبي صلى الله عليه وسلم عن يمينه في مجلسه وكان عند النوائب مستشاره
وفي المهمات وزيره حتى كان يوم بدر مع رسول الله عليه السلام في العريش
فانصرف اعرابي عن المصاف فقال استحر الحرب باصحاب رسول الله عليه
السلام فاخرج يا ابا بكر فقال رسول الله عليه السلام ان الله جعل ابا بكر
لنبيه انيسا وجليسا ووزيرا فانصرف الاعرابي يقول بخ بخ يا ابن ابي قحافة
ثم انه رضي الله عنه كان اعظم الناس في عيون الصحابة واجلهم في قلوبهم
ولذا قال ابو عبيدة لعمر رضي الله عنه حين قال له عمر ابسط يدك ابايعك
اتقول هذا وابو بكر حاضر والله ما لك في الاسلام فهة الا هذه ورآه اولى
الجماعة بالامامة ثم لو لم يكن من دلائل فضيلته وتقدمه على كافة الصحابة
رضي الله عنهم الا ما حصل به من تألف القلوب ولم الشعث واجتماع الكلمة
بعد وفاة رسول الله عليه السلام مع استيلاء الوجل والخوف على الصحابة لكان
ذلك دليلا كافيا وكذلك من ادل الدلائل على غزارة عقله واصابة
تدبيره ورباطة جأشه وغاية شجاعته وقلة مبالاته بلومة اللائمين
فان الصحابة رضي الله عنهم كانوا لما حزبهم الامر العظيم والخطب الهائل الجليل
بوفاة رسول الله عليه السلام تحيروا في ذلك حتى كان فيهم من انكر موته
كراهة شق عصا المسلمين وتفرق كلمتهم ومنهم من ادعى حياته عليه السلام
لما ظن انه لا يموت اذ هو خاتم الانبياء عليه السلام فهو عند ذلك ثبت قلبه
ولم يتحير في امره وما ذهل عن رأيه عند نزول الخطب الذي لمثله تكرب

ولذلك حلوله يتحيروا للغيب فاخبرهم بموته وبعث بعثا لذلك مما تضمنه قوله
عز وجل انك ميت وانهم ميتون ثم انفذ جيش اسامة رضي الله عنه على
خوف من المسلمين للتفرق والانقلاب وقال لا احل لواء عقده رسول الله
عليه السلام ثم انه قاتل ما قاتل باهل الردة ومانعي الزكاة فهدى الله تعالى
ببركة سعيه العرب بعدما نكصوا عن الدين على اعقابهم وارتدوا على ادبارهم
والله الموفق وكذا تفويض النبي صلى الله عليه وسلم امر الصلاة اليه
مع قوله عليه السلام يؤمكم اقراكم لكتاب الله تعالى الحديث دل انه كان
افضلهم ولهذا قال له علي رضي الله عنه لما قال اقيلوني فقام علي رضي الله
عنه فقال لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله عليه السلام لامر دينك
رضيتك لديننا ورضيناك لدنيانا وكذا لما قال ابو سفيان لعلي رضي الله
عنه حين تولى ابو بكر رضي الله عنه ما بال هذا الامر في اذل قبيلة من
قريش لو شئت لملأتها عليهم خيلا ورجالا قال له علي طال ما عاديت الاسلام
واهله انا وجدنا ابا بكر رضي الله عنه لها اهلا فهذه الدلائل تدل على كونه
افضل الصحابة رضي الله عنهم والله الموفق ثم بعده ما يتعلق به الروافض
في تفضيل علي على غيره من الصحابة ما روي ان النبي عليه السلام قال
اللهم ايتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير فجاء علي رضي
الله عنه فدل انه احب خلق الله تعالى اليه واحبهم اليه
افضلهم وكذا يحتجون بالمواخاة انه عليه السلام آخاه وكذا
يقولون انه كان اعلم الصحابة بدليل قوله عليه السلام انا مدينة العلم
وعلي بابها وبدليل انه عليه السلام قال اقضاكم علي وكونه اشجع
الناس لا ريب فيه وكذا يتعلقون بكثرة جهاده وقتله اعداء الله
تعالى ولم يبلغ احد في ذلك احد من الصحابة وكذا يقولون
انه لم يشرك بالله طرفة عين بخلاف غيره والجواب عن تعلقهم
بخبر الطير ان هذه الرواية مجهولة والصحيح من الرواية انه
عليه السلام قال ايتني باحب خلقك الي هكذا حدثنا الشيخ

الامام

الامام ابو بكر محمد بن منصور الجيلي باسناد صحيح ثم هو معارض
بما هو اشهر منه عند النقلة وهو ما روي عنه عليه السلام انه قيل
له من احب الناس اليك قال عائشة قيل من الرجال قال ابوها ثم
هو مأول معناه باحب خلقك الي ان يأكل معي وكذا هو تأويل
ما رووا اي باحب خلقك اليك ان يأكل معي ولعله كان احب الخلق
ان يأكل معي مع النبي لمساس الحاجة في تلك الحالة على انه كان احب
خلقه اليه بعد من تقدمه من الخلفاء الراشدين فكان المراد منه
الخصوص عرف ذلك بما تقدم من الدلائل ومثل هذا جائز قال الله
تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
ولم يكن هؤلاء مصطفين على نبينا محمد عليه السلام فكانت الاية مخصوصة
وكان معناها على عالمي زمانهم فكذا هذا ودلائل الخصوص
ما سبق واحاديث كثيرة منها ما حدثنا الامام ابو نصر منصور بن احمد
العوفي قال اخبرنا الشيخ الامام ابو بكر محمد بن عبد الله الخطيب
بسمرقند قال اخبرنا ابو الحسين علي بن محمد السمرقندي قال
اخبرنا ابو بكر محمد بن الفضل المفسر قال حدثنا ابو جعفر محمد
ابن الفضل بن انيف العدل الرضا قال اخبرنا احمد بن الليث بن
الخليل الوراق قال اخبرنا النضر بن ابراهيم التيمي قال اخبرنا
محمد بن موسى الانصاري قاضي المدينة وعبد الجبار بن سعد عن محمد
ابن عبد الملك بن محمد بن عبد الرحمن بن اسعد بن زرارة عن ابيه
عن جده قال رأيت رسول الله عليه السلام يخطب فالتفت يمينا
وشمالا فلم ير ابا بكر رضي الله عنه فقال رسول الله عليه السلام ابو
بكر ابو بكر ان روح القدس جبريل اخبرني آنفا ان خير امتك
بعدك ابو بكر رضي الله عنه ومنها الحديث المشهور انه عليه السلام
قال ما فضلكم ابو بكر بصوم ولا صلاة ولكن فضلكم بشيء وقر في قلبه
فبين عليه السلام انه فضلهم وذلك يوجب ان يكون افضل الصحابة

رضوان الله عليهم ومنها ما روي انه عليه السلام قال ابو بكر وعمر
سيدا كهول اهل الجنة ولا شك ان عثمان وعليا كانا كهلين في
الدنيا فقد فضلهما على سائر الكهول في الدنيا وانما اراد كهول
الدنيا لا كهول الجنة اذ لا كهل فيها فمراده ان الحسن والحسين سيدا شباب
اهل الجنة والكهول في الجملة افضل من الشباب فكان ابو بكر وعمر
رضي الله عنهما سيدي الكهول والشباب ومنها انه عليه السلام لما
خرج من الغار قال يا ابا بكر ابشر فان الله تعالى يتجلى للخلق عامة ويتجلى
لك خاصة وهذه فضيلة لا يماثله فضيلة ومن اختص بها لا تنكر
فضيلته ومنها ما قال النبي عليه السلام لابي الدرداء لما كان
يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك ما طلعت شمس ولا
غربت على احد افضل من ابي بكر من الاولين والاخرين الا النبيين
والمرسلين في اخبار كثيرة لا وجه الى ذكرها واما تعلقهم بالمواخاة
فنقول ان ابا بكر رضي الله عنه ثبت له مثله وفيه زيادة فضيلة له
فانه روي عنه عليه السلام انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وذلك يقتضي اثبات الاخوة وايثار
المصاحبة والودادة والاخوة قد تنفصل عنهما ثم كونه صاحبا ووزيرا
يدل على قرب المنزلة والاخوة فلا يدل الا ترى ان الله تعالى
اثبت الاخوة بين الرسل وبين قومهم الكفار بقوله اذ قال لهم
اخوهم نوح وكذا في هود وصالح ولوط والودادة والمصاحبة
لا تنبئان الا عن القرب والاختصاص وروي ايضا في عثمان رضي
الله عنه انه عليه السلام قال عثمان اخي ورفيقي في الجنة وهو ادون
درجة من ابي بكر رضي الله عنهما باجماع المسلمين ثم انه عليه السلام
فاثبت مزية لابي بكر رضي الله عنه على غيره حيث قال لو كنت
متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ودرجة الخلة مما لا يوازيها درجة
الاخوة ولا درجة الودادة ويبين انه لو جاز له ان يتخذ خليلا لما استأهل

لذلك

لذلك غيره على انه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما هذان السمع والبصر ولا شك ان السمع والبصر
احب اليه من اخيه والله الموفق ومما تعلقوا به ان عليا رضي الله عنه
كان اعلم الصحابة ممنوع فان ابا بكر رضي الله عنه كان عالما وقع في
زمانه حادثة الا كان علمه عنده الا في قليل تحقيقه ان اكثر ما وقع فيه
بين الصحابة من اختلاف ارتفع ذلك بسبب كثرة علمه واصابة رايه
وتدبيره وحفظه ما سمعه من النبي عليه السلام يدل عليه انه لا يذكر في
قضاياه في مدة خلافته خطاء ولا روي انه احتاج في شيء من ذلك
الى غيره وان روايته قلت عن النبي عليه السلام لانه كان يتورع
عن الرواية الا عند الحاجة وقصرت مدة خلافته فلم ينتشر علمه
ومدة علي رضي الله عنه طالت ووقعت له حوادث مختلفة في بلدان
متفرقة وابتلي بصحبة اقوام متشتتة فانتشر علمه ولا يقال ان
ابا بكر رضي الله عنه لم يذكر في علماء الصحابة رضي الله عنهم لانا نثبت
ذلك بما مر ان علمه ما انتشر لما ذكرنا من السبب والناس يعدون
من فقهاء الصحابة من اخذ منه الفقه وانتشر في الامة بسببه فاما
قوله عليه السلام انا مدينة العلم وعلي بابها فلا يتعلق لهم به اذ هو من
اخبار الاحاد وعمل الامة بخلافه اذ لم يرد عن احد من علماء الصحابة
والتابعين ومن تقدمهم انه احد يقول علي رضي الله عنه بناء على انه
هو المخصوص بالعلم وهو باب مدينة العلم ولا وصول الى ما في المدينة
الا من قبل الباب بل اقرانه كانوا نظراؤه ومن بعدهم كانوا اعتقدوا
ما هو الاقرب من الصواب والاقوى من حيث الدلالة لا ما ذهب
اليه علي رضي الله عنه على انه في الحديث ان عليا بابها وليس فيه ان
غيره ليس بباب لها واثبات الشيء لا يدل على نفي ما سواه وقد قال
بعض الناس ان في الحديث دليلا ان للمدينة ابوابا سواه اذ ما له
باب واحد لا يسمى مدينة بل يسمى حصنا ولا بد للمدينة ان يكون لها

ابواب ثم يحتمل انه عليه السلام خص عليا بذلك لما علم انه يخالف
في زمانه ولا ينقاد له فخصه بذلك ليعلم عند وقوع الفتنة وظهور
المخالفة له انه الحق دون من ينازعه في الامر وفي حق غيره من علماء
الصحابة كانت هذه الحاجة منعدمة فخصه بالذكر لذلك والله اعلم
ولا تعلق لهم ايضا بقوله عليه السلام اقضاكم علي فانه عليه السلام
قال ايضا اقراكم ابي وافرضكم زيد ولم يكن ذلك دليلا ان زيدا
من المصيب في الفرائض وغيره مخطئ فكذا في هذا في القضاء ثم
كل من الصحابة رضي الله عنهم كانت له فضائل جمة لا يدرك تعدادها
ولكل واحد منهم خصوصية لا يشاركه فيها غيره ولا كلام في ذلك
وذلك لا يوجب ان من اختص بفضيلة كان افضل من غيره من
الصحابة رضي الله عنهم لما في ذلك من اثبات التناقض والله الموفق
ودعواهم انه اشجع الناس فنقول ان زيادة قوة في البدن
ليست بزيادة فضيلة انما الفضيلة لرباطة الجاش وشجاعة
القلب وترك الاكتراث بالمهالك ولم يكن احد في تلك المعاني مساويا
لابي بكر رضي الله عنه ولهذا لم يتحير في امر ولم يطر قلبه كل مطار
عندما هجمت عليهم المعضلة الصماء والخطبة الدهماء بموت نبي الرحمة
ثم خرج ثابت الجنان قوي اللسان نافذ البصيرة شديد الشكيمة
مصرح بموت رسول الله عليه السلام وداعيا الى الاعتصام بحبل
الله المتين فقال ان من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان
يعبد رب محمد فان رب محمد حي لا يموت ثم تقلد اعباء الامامة
واستانف الامور بالجد والصرامة فنفذ جيش اسامة رضي الله
عنه وارسل الجيوش الى المرتدين ومانعي الزكاة غير مكترث
بكثرة الاعداء ولا مبالي من اجتماعهم على التظاهر والتناصر والتحزب
والتألب فقال والله لو منعوني عقالا مما كانوا يؤدون الى رسول
الله عليه السلام لقاتلتهم وغيره من الصحابة كانوا يلقنونه الملاينة

ويكتفون

ويكتفون بان يتحرزوا من شر الاعداء السائرين وكانوا يدعونه الى
ذلك ويشيرون له الى ترك التعرض لهم والاعراض عنهم الى ان تمهد
لهم الاسباب ويتسع عليهم الابواب فابت حميته الدينية وصلابته
في الاسلام وشدة توكله على ما وعد الله تعالى في كتابه وعلى لسان
رسوله الصادق المصدق من الجهاد الدين ونشر الدعوة الا التصميم
على ما عزم والاصرار على ما استصوب وهذه والله الشجاعة
المحمودة والبسالة المرضية فكان الدعوى ان غيره اشجع منه قلبا
واربط منه جاشا واحمى ذمارا واقل مبالاة من المخاوف واشد
منه اقتحاما في المتالف دعوى ممنوعة لا يساعدها الدليل
ولا يعاضدها البرهان وما يزعمون ان عليا رضي الله عنه نام
على فراش النبي عليه السلام مع علمه بقصد الكفار ولم يخف وابو
بكر رضي الله عنه كان يحزن في الغار فنقول لهم ان ابا بكر
رضي الله عنه كان يحزن لاجل رسول الله عليه السلام لا لنفسه الا
ترى كيف فداه نفسه بالقامه رجله الحية ثم ان عليا رضي الله عنه
لم يخف لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اخبره انهم لا يصلون
اليه ولو اخبر النبي عليه السلام واحدا امنا لا يخاف وكذا ابو بكر
بعد قوله لا تحزن ان الله معنا لم يخف فلم يثبت بذلك زيادة
شجاعة من علي رضي الله عنه واما تعلقهم بكثرة من قتله علي رضي
الله عنه من فرسان العرب الذين اشتهر عناؤهم وكثر في الاعداء
نكايتهم فلعمري كان ذلك ولا يجحد له ذلك جاحد غير ان من قتل على يديه
وصار الى النار لا يبلغ جزءا قليلا ممن استسعد ثم الله تعالى ببركة
ابي بكر رضي الله عنه من النيران وادخله في زمرة المسلمين فانه
من سبق ذكره من كبار الصحابة امنوا كلهم ببركة دعوته وممن
سواهم ممن لا يحصون وكذا اكثر العرب ارتدوا وانكروا ان النبي
عليه السلام هذا امر يقينيه وتركه امامته ولا شك ان هذا

بذلك صح

افضل من القتل او البيش في قتل الكفار لكسر شوكتهم ودفع معرتهم
وفي هدايتهم تحصل هذه الثمرة مع زيادة انه يكون سببا لتحقيق مباهاة
الرسول عليه السلام بقوله فاني اباهي بكم الامم يوم القيامة وتكثير
سواد اهل الاسلام وبكثرتهم جمعهم ويكثر حزب الله المفلحون ولهذا قال
النبي عليه السلام لعلي رضي الله عنه لو هدى الله على يديك احدا لكان
خيرا لك من ان تقتل ما بين المشرق والمغرب ثم كيف لا يكون كذلك وقد
بعثت الرسل للدعوة الى الدين وبه حصل المحاربات وانواع الجهاد
فمن يسلم على يديه احد من غير كلفة حرب ولا عناء جهاد كان ذلك اعظم
محل له واجد قدر في الاسلام ثم اذا كان قتل ما بين المشرق والمغرب
لا يوازي هداية واحد منها وهذا لرسول عليه السلام فكيف يوازي
قتل نفر معدود من هداية من لا يدخل تحت الحصر والعد ولهذا جلت
مرتبة الرسل صلوات الله عليهم وان لم يباشروا قتل احد من الاعداء
وباشروا اقل قليل منهم والله الموفق وما يزعمون انه لم يكفر
بالله ساعة قط فمع دعواهم انه اول الناس اسلاما مما لا اسلام الصبي
العاقل ان كان صح فكفره كان قبل ذلك كان كفرا وان كان كفره وكونه
على دين قومه غير معتبر لسقوطه عنه عقل الصبي في حق الاديان
فلم يصح اسلامه يوم اسلم والله الموفق الكلام في هذا يطول
جدا غير اني اوردت ما هو العمدة في الحجج والشبه فمن وقف على ذلك
وضبط يهتدي الى ما وراءه بتوفيق الله تعالى وعونه **الكلام**
في تفضيل عمر رضي الله عنه ثم عمر رضي الله عنه افضل
هذه الامة بعد ابي بكر رضي الله عنه وكان مكمل عدد الاربعين
وبه اظهر الله تعالى دينه وفرق بين الحق والباطل ولهذا سمي فاروقا
ثم ان ابا بكر رضي الله عنه قال حين ولاه لو سالني الله تعالى
يوم القيامة من وليت عليهم لقلت خير اهلك اي خير المومنين
وسمع الصحابة ولم ينكر عليه احد فانعقد عليه اجماع الصحابة

رضي الله عنهم ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبنت عمر سراج
اهل الجنة وقال عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما وسماهما سيدا كهول اهل الجنة والاستدلال به
مر وقال لو كان نبي بعدي لكان عمر اذ قال عليه السلام لما
كان الا عمر ولم يثبت مثل هذه الفضيلة لمن استخلف بعده ثم ان
الله تعالى افتتح بلاد العجم وازال ملكهم الموثل ببركة امامته
وهذا مما لا يخفى من الخلق ثم تلك منقبة لم يكن لمن بعده مثلها وقد
مر بيان فضيلة ذلك في اثبات تفضيل الصديق رضي الله عنه
والكلام فيه يطول وفي هذا القدر كفاية بحمد الله **الكلام في**
تفضيل عثمان رضي الله عنه ظاهر مذهب اصحابنا
رحمهم الله القول بتفضيل عثمان بعد ابي بكر وعمر رضي الله عنهم
وذهب الحسين بن الفضل البجلي ومحمد بن اسحاق بن خزيمة من اهل
الحديث الى تفضيل علي على عثمان رضي الله عنه وتوقف ابو العباس
القلانسي في ذلك وهو كان يرى امامة المفضول جائزة ومناقبه
كثيرة وبذله الاموال في نصرة دين الله تعالى في بيعة الرضوان
معروفة والاخبار بان الملائكة تستحي منه مشهورة ثم
الحياء في حق احد لا يدل على جبنه اذ قد يتفق ذلك احيانا
للبطل الكمي فعارض امر حيي ثم الشجاعة تثبت بالتهاون
بالموت وعدم المبالاة من التلف والهلاك وقد ظهر منه ذلك يوم
الدار من منعه انصاره عن القتال وتعليق عتق عبيده بالقاء السلاح
على وجه لا يسمح به نفس اشهر خلقة الله تعالى بالشجاعة ثم ما ظهر
من الفتوح في ايامه من قبل المغرب على يدي عماله واصحاب جيوشه
وذلك خير له من قتل الوف من ابناء الحرب فيما بين الطعون الذي
يؤيد ما ذهبنا اليه ما روى ابو داود السجستاني في كتاب
السنن باسناده عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نقول

اهل

في زمن النبي عليه السلام لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان
رضوان الله عليهم وروي ايضا عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال
كنا نقول ورسول الله عليه السلام حي افضل امة النبي عليه السلام
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم وروي ابو داود
رحمه الله ايضا عن محمد بن الحنيفة قال قلت لابي اي الناس
خير بعد رسول الله عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال
ثم عمر قال ثم خشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت
يا ابة قال ما انا الا رجل من المسلمين فثبت بهذه الاحاديث ما ادعينا
من ترتيب الفضيلة والله اعلم الكلام في تفضيل
علي رضي الله عنه لا اعلم احدا له ادنى عقل وعلم يمتنع من
تفضيل علي رضي الله عنه على جميع اهل زمان خلافته اذ لم يجتمع في
واحد منهم ما اجتمع فيه من العلم والورع والاجتهاد في الدين
والشجاعة وليس الغرض من كتابنا هذا بيان فضايل الصحابة
رضوان الله عليهم لنشتغل بذلك بل كان غرضنا بيان الترتيب في
الفضيلة بين الخلفاء الراشدين وقد فرغنا ذلك بحمد الله تعالى
فلا معنى للاطالة ببيان فضيلة كل واحد منهم اذ كتب السلف مشحونة
بذلك فمن رام الوقوف عليها فلينظر فيها والله الهادي للعباد الى
سبيل الرشاد وقع الفراغ من كتابته
يوم السبت المبارك وقت الظهر الثاني
من شهر رمضان المعظم قدره على يدي
العبد الضعيف الراجي عفو ربه اللطيف
عبد القادر بن عبد الرحمن الدنوشري
في البلدة القاهرة عمرها الله تعالى
بعلوم العلماء الى يوم القيمة
امين امين
ام

كم من كتاب تصفحته لعلي اصححه
ثم اذا طالعته ثانيا
وجدته تصحيفا
فاصلحه

[illegible]